Marcela Lagarde y de los Ríos

Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas



Universidad Nacional Autónoma de México

2005

Primera edición, 1990
Segunda edición, 1993
Tercera edición, 1997
Cuarta edición, 2005

ISBN 968-36-9073-4

Impreso y hecho en México

El que viva verá. Me viene la idea de que, en secreto, persigo la historia de mi miedo. O, más exactamente, la historia de su desenfreno, más precisamente aún, de su liberación. Sí, de veras, también el miedo puede ser liberado, y en ello se ve que forma parte de todo y de todos los oprimidos. La hija del rey no tiene miedo, porque el miedo es debilidad y contra la debilidad sirve un entrenamiento férreo. La loca tiene miedo, está loca de miedo. La cautiva debe tener miedo. La mujer libre aprende a apartar sus miedos poco importantes y a no temer al único gran miedo importante, porque ya no es demasiado orgullosa para compartirlo con otras... Fórmulas, desde luego.

Casandra, Christa Woolf

Presentación a la primera edición

La antropología de las mujeres es un tema que no ha sido tratado en nuestro medio académico desde una perspectiva científica, con la amplitud, profundidad y creatividad con que se aborda en este texto. Estudios de esta magnitud sólo se han llevado a cabo, hasta donde yo sé, en algunas universidades norteamericanas y europeas. Necesariamente con una problemática diferente, dadas las perspectivas culturales de esos países. Es por ello que el estudio antropológico de la condición femenina es una contribución científica, que viene a llenar una laguna en los estudios de género desde la Antropología.

Por esta misma carencia de interpretaciones antropológicas de la mujer, la doctora Lagarde ha debido crear sus propias categorías de análisis que vienen a enriquecer los instrumentos epistemológicos de su disciplina. Me refiero en concreto al concepto de cautiverio, que denota rasgos diferenciales dentro de la interpretación tradicional de la condición femenina de opresión, y en esa medida la distinguen, en su especificidad, de otras opresiones, tales como la de raza, grupo marginado, y otras. El problema se enriquece cuando es una mujer la que trata de comprender —en profundidad— su condición cultural. Por tanto, el rasgo de "distancia" es pertinente para guardar la objetividad debida en el análisis etnológico.

La teoría feminista abre la nueva perspectiva de análisis que se hallaba oscurecida por la visión unilateral, patriarcal, de sus objetos de estudio. Mayor riesgo de enmascaramiento surge precisamente de la realidad femenina. La metodología feminista no sólo intenta develar una realidad antes ignorada, también tiene el propósito de cambiarla. Se presenta en esta metodología la posibilidad de construir un nuevo paradigma que se abra en la cultura, cargado de posibilidades teóricas y prácticas, para superar —en

este caso— los CAUTIVERIOS femeninos tradicionales, vividos por las mujeres, que la autora reconoce, describe, analiza y propone su erosión.

Otro valor de este texto es que no pretende caer en los viejos mitos del descubrimiento de "lo mexicano", ahora en la condición femenina. Se trata de un camino, como señala la autora: de "construcción de una teoría" histórica que permita aproximaciones a las mujeres reales, plantear problemas y dudas y formular nuevas teorías. Se crean así los prolegómenos de una visión histórica enriquecida. Porque no se parte de cero, se integran creativamente los avances culturales, las disciplinas pertinentes, por ejemplo, aspectos de la teoría gramsciana que convergen en un eje: la visión feminista.

Si lo anterior demuestra la originalidad del tratamiento del tema y de la metodología utilizada, otro acierto más es el propósito que yo considero central en esta investigación: desarticular la creación cultural histórica de las mujeres, que da razón de sus opciones actuales de vida, de sus diferencias y semejanzas, en el mosaico cultural del país. Para este propósito se siguen dos ejes de análisis: el sexo y el poder que estructuran el sujeto femenino y que impiden, en la condición actual, su autonomía. Se parte de la experiencia vivida traducida a conocimiento, elaboración teórica y sabiduría.

El trabajo de campo es extenso y cruza la amplia gama de diferencias del género: clase, religión, forma de vida, edad y otras más. Todo lo cual se apoya en una investigación bibliográfica de textos clásicos y contemporáneos sobre la temática.

La argumentación a lo largo del texto es sólida, flexible y no dogmática, muestra una capacidad de observación muy amplia, unida a la erudición y a la voluntad de saber de Marcela Lagarde. Todo lo cual se expresa en una expresión literaria fluida, sencilla, pero no simple.

Finalmente, las conclusiones a las que llega cubren las hipótesis que se plantean al inicio de la obra: la liberación de las mujeres de sus cautiverios, con base en las estrategias que se detallan. Esto no significa que la experiencia de ser mujer se atomice, sino que se enriquece y muestra la evidencia de su complejidad inabarcable, aunque se compartan rasgos ontológicos.

Descubrir nuestros cautiverios es el primer paso para abandonarlos.

Graciela Hierro

A Valeria y a todas con sororidad
A mi amado Danielo

Presentación de la segunda edición

Terminé de escribir este libro en 1988, y con su versión original presenté mi examen de doctorado en septiembre de 1989. Integraron mi jurado Graciela Hierro, Sol Arguedas, Roger Bartra, Alfredo López Austin y Pilar Gonzalbo, quienes pacientemente discutieron conmigo durante cuatro largas horas y me otorgaron la calificación máxima. Un par de meses después, otro jurado me hizo llegar el inesperado Premio Maus, cuya generosidad permitió que mi tesis se convirtiera en libro.

La primera edición estuvo bajo el cuidado de Fernando Alba y la corrección tipográfica y de estilo a cargo de Matilde Mantecón. La segunda a cargo de Matilde Mantecón, Ari Gazés y Rogelio López.

Cuando conocí a Matilde me dijo "eres un sol". Al poco tiempo me llamó para avisarme que había terminado la lectura del primero de mis tres tomos, y que no sólo estaba muy interesada sino también conmovida. Le llevaría más de un año leer y corregir todo mi texto, en algunos pasajes apresurado, y parece que no le bastó: promete ocuparse también del siguiente. Celebramos la primicia en su casa, con una cena exquisita que ella misma preparó. Recorrimos juntas sus corredores y habitaciones, poblados por mujeres salidas de los pinceles de su suegro. Reímos con gusto cuando me dijo:

"Y una que creía vivir tan feliz, así tan simplemente, y vienes tú con tu libro y, anda, que todas estamos cautivas!"

Otra casa cuya puerta abrió mi libro fue la de Fernando Alba. Trepada en las laderas de un cerro y rodeada de eucaliptos, tiene el gusto del espacio diseñado por él y su esposa. En su taller nos mostró sus grabados sobre la serpiente y la muerte. En su orden de artista hallé un pequeño y delicado grabado que, al devolver la visita, Fernando discretamente me regaló y hoy está sobre mi escritorio. Aquella noche la cena deliciosa fue preparada por Christianne Chaubet, cuyo trabajo por las mujeres la ha llevado a Nairobi.

Con Graciela Hierro hablé por primera vez para pedirle que formara parte de mi jurado en la Facultad de Filosofía y Letras. Había oído de mí, y sin conocerme aceptó de inmediato en cuanto conoció el tema. En plena identificación conmigo, me relató sus travesías de pionera cuando, hace años, presentó su propia tesis en la misma Facultad. Los amos del saber discutieron entonces si su *Ética y feminismo* es una obra de filosofía, como años después otros dueños del conocimiento me preguntarían si la mía era antropológica.

En el transcurso de mi examen, que presidió Graciela Hierro, la afinidad de nuestras ideas me hizo sentir como si ella hubiera sido la asesora de mi trabajo, y como si en la solemnidad del acto las dos continuaramos una vieja conversación informal. Por estas razones y por muchas más, me pareció que ella debía hacer el prólogo. La cena a la que Graciela nos invitó se frustró pues aquella noche no logramos llegar al otro lado de la ciudad. A pesar de eso, desde entonces mantenemos un diálogo enriquecedor, y otras mesas han permitido nuestros encuentros.

"En constante acuerdo de intereses, deseos y utopías", dice la dedicatoria que Graciela puso en mi ejemplar de su libro. Y expresa puntualmente mi propia vivencia. La primera vez que vi a Graciela me encantó: con una seguridad impactante habló a nombre de nosotras, las feministas radicales, con el orgullo y la certeza de quien se afirma en su presencia, en su sentido del humor y en su inteligencia. Hoy preside para satisfacción nuestra los esfuerzos por organizar las investigaciones, la docencia y la difusión de lo que en la UNAM hacemos en torno a los estudios de género.

La hechura de *Los cautiverios*... también me permitió conocer

a Flora Goldberg. Yo había colaborado en *OMNIA*, revista del posgrado de la UNAM, en el número en que se publicaron artículos y grabados producidos por mujeres teniendo como tema, precisamente, a las mujeres. Uno de los grabados, impreso en blanco y negro en una de las páginas de mi artículo sobre identidad femenina, me fascinó:

Es el retrato de una mujer detenida en el tiempo, contenida en sí misma. Íntima, observa el mundo tras el velo que deja entrever su rostro franco y una boca firme y sensual, mientras su mano sostiene el mango de una sombrilla que la antecede.

Comprendí que esa obra debía ser la portada de mi libro. Animada por Fernando llamé a Flora y le pedí reproducirla. Sin conocerme, se interesó al oír el título de mi libro y nos recibió con un platón de jugosas y coloridas rebanadas de sandía, abrió su estudio y me hizo conocer el gran tórculo y la odisea que costó colocarlo para que ella prensara sus obras. Flora me mostró el original de su *Mujer con sombrilla*. En su verdadero tamaño, esa mujer, su entorno, sus texturas y su colorido de rosas, verdes y claroscuros, fueron conmovedores. Distinguí sus flores en el sombrero, adiviné tras el encaje su mirada; sentí el goce profundo e intenso de los trazos cuya magia toca a quien mira: Vi otro original, reproducido también en las páginas de mi artículo, en el que Flora imprimió la tela de su vestido de novia para marcar, a la manera del esgrafiado, el espacio, el traje de la personaje y su rostro tatuado. Vi muchos más para los que quisiera escribir libros.

El día de la presentación de *Los cautiverios* se exhibió *Mujer con sombrilla*. La mujer velada, rebautizada esta tarde como *Mujer cautiva*, misteriosa, mira hoy el acontecer desde una pared blanca de mi casa. Cuando alguien le preguntó a Flora el precio de su cuadro para obsequiármelo, con gracia respondió: "Ya tiene dueña".

Sol Arguedas leyó el borrador de mi libro; daría su voto aprobatorio a condición de discutirlo conmigo. Por ello durante días, frente a frente, conversamos en su bella casa; acordamos, disentimos y, finalmente, Sol me obsequió con la lectura cómplice de un texto suyo, inédito, en el que cuenta su mundo más próximo e íntimo. Convencida, Sol leyó en la presentación de *Los cautiverios* unas cuartillas especialmente redactadas para polemizar. Se

lo agradezco. Ha dialogado conmigo y aprecio su acuerdo de fondo y su disposición a continuar nuestro debate.

Sol fue mi primera imagen ejemplar de mujer de letras, sabia, inteligente, comprometida y apasionada. Así la veía cuando yo era una niña. Aquella imagen persiste hasta hoy. De ella aprendí la palabra mágica *trastrocar* que me permitió dar cuenta de lo que hacen al mundo ciertas transgresiones de las mujeres.

Desde su transparencia y su calidez, ante el auditorio de la Casa de la Cultura de Coyoacán, José Ramón Enríquez reiteró su afinidad con cuantos están sujetos a opresiones. Dijo también que encontró la esperanza en mis páginas. Meses antes había saludado desde *La Jornada* la lectura de mi manuscrito, apreciándolo como una investigación de fondo tan necesaria cuando predomina el pragmatismo. Recordó cómo durante más de un año en Puebla, en torno al edificio Carolino y en los cafés del centro, platicamos y compartimos en profunda amistad los malestares de los oprobios que investigaba, nuestras coincidencias y nuestras convicciones libertarias.

Amistades nuevas y refrendos de cercanías están entre los regalos que me ha dado el arduo camino de publicar este volumen cuidado por personas amigables, creativas, hospitalarias.

Con nombre e imagen bellos, por fin mi libro estuvo listo en 1991. Vi los primeros ejemplares en mayo y tomamos el vinito de honor un día de septiembre en el que apareció en *El Financiero* un artículo de amorosa factura titulado *Cautiverios*: Daniel Cazés cuenta desde sus íntimos sentires, en unos cuantos renglones, nuestros años juntos y su vivencia de mi trabajo de campo de antropóloga enloquecida en el descubrimiento de cautiverios; por ahí asoman amigas y amigos, nuestros padres, y la presencia de Ilya, Ari y Valeria, nuestros hijos. En contrapunto con la escritura de los cautiverios emerge la hechura de nuestra singular familia, nuestras ciudades, nuestras casas, lo que vivimos en ellas, y hasta lo que veíamos a través de las ventanas. En su relato revivo la pasión de las causas, los dolores y los goces azorosos al darle sentido a nuestra convivencia. Encuentro en sus *Cautiverios* testimonio y compañía de quien abre su amor para decirlo con resonancia. Aquella noche Daniel leyó su texto ante un auditorio

cautivado por su decir —con su mirada y su palabra de hombre—, por su cercanía conmigo, y por su voz.

En unos meses se agotó la primera edición sin siquiera haber disfrutado de los escaparates en las librerías comerciales. Se vendió en la UNAM, en conferencias y en actos públicos, y a pesar de su volumen, una red de mujeres entusiastas lo llevó de mano en mano por el país y el continente. Ha sido comentado y presentado en Guatemala, Nicaragua, Costa Rica, Panamá, Colombia, Venezuela, Ecuador, Perú, Uruguay, Argentina, Paraguay y España.

Hoy, el esfuerzo entusiasta y gentil de Rogelio López, el nuevo editor de este libro, logró abrir todas las puertas y concertar las voluntades necesarias para hacer la segunda edición revisada, y más numerosa aún que la primera. Esta me gusta más. Como por arte de magia, Ari Cazés ha embellecido los cautiverios; con su lupa y su pluma recorrió amorosamente cada párrafo, cada renglón y cada letra para extirpar con sus dotes de escribano mis apresuramientos y descuidos en la redacción original.

Nunca pensé que *Los cautiverios* fuera a tener ese exitoso recorrido. Me parecía que no era un libro de fácil lectura ni por su tamaño ni por su tema. Trata del dolor, del miedo, de la impotencia, de la servidumbre y de cosas que ocurren en el encierro de las mujeres cautivas y cautivadas en el mundo patriarcal. Es un libro de teoría antropológica cuyo eje es la opresión de las mujeres. En él se analizan las formas diversas en que la inferiorización de las mujeres justifica la discriminación que las excluye selectivamente de espacios, actividades y poderes, a la vez que las incluye compulsivamente en otros teoricamente irrenunciables. Por ello, la naturaleza, la incapacidad, la incompletud, la impureza, la minoridad y el equívoco han sido comentados de la identidad *natural* de las mujeres incapaces, impuras, menores y fallidas.

Pero para inferiorizar y discriminar a los sujetos históricos se requiere que quienes se autoasignan la calidad de sujetos expropien a otros y a otras la condición de sujeto. Múltiples han sido los caminos para conculcar a la mujer la capacidad de ser en sí misma y para construirla como cautiva. Pero, de manera recurrente se han centrado en la expropiación de la sexualidad, del cuerpo, de los bienes materiales y simbólicos de las mujeres y, sobre todo, de

de su capacidad de intervenir creativamente en el ordenamiento del mundo. Al incluir todos los hechos femeninos en la sexualidad *para-los-otros* y al especializar a las mujeres en ella se les despoja de la posibilidad práctica y filosófica de elección de vida. Inferiorizadas, sus hechos no las valorizan ni les generan poderes que las homologuen con quienes concentran valor. Y, simultáneamente, son incapacitadas para apropiarse de bienes y de poderes monopolizados por otros sujetos. El proceso culmina con la exclusión de las mujeres de los espacios de decisión y de los pactos patriarcales.

Decidir sobre la propia vida y el mundo es, entonces, un tabú —una prohibición sagrada— impuesto a las mujeres, que ocupa el núcleo de la identidad femenina: reproduce a las mujeres como sujetos sociales cuya subjetividad se construye a partir de la dependencia y del ser a través de las mediaciones de *los otros*.

Este hecho político se concreta en la necesidad de la simbiosis material y simbólica, atributo genérico que conforma a las mujeres social y culturalmente, y permite su especialización como cuidadoras vitales de *los otros*. De ahí que las mujeres seamos capaces de hacer todo para lograr el vínculo con *los otros*. Nuestra conformación cultural es exitosa si además nos sentimos realizadas al ser de esa manera.

Ser dependientes y estar subsumidas en alguien o en algo son atributos de la feminidad. Por eso, vivencias alienantes generan en las mujeres reacciones afectivas y éticas positivas y de goce, cohesión interna y satisfacción al ser aprobadas por el mundo. Con ello cumplimos con nuestra identidad genérica y somos verdaderamente femeninas.

La conciencia de las mujeres está cimentada en el engaño. Cada una cree que vive para realizar deseos espontáneos y que sus haceres y quehaceres son naturales. Estas creencias permiten que las mujeres desplieguen incontables energías vitales en actividades inacabables, desvalorizadas económica y políticamente. Lo hacen motivadas por la carencia subjetiva y tangible (carencia del *otro*, de sus atributos, y de sus bienes materiales y fantásticos), con la creencia en que sus relaciones con el mundo se rigen por una

ley de intercambio: Si trabajo, si me someto, si hago cosas por *el otro*, si le doy mis bienes, si me doy, será mío, y yo, seré.

No es éste un proceso de apropiación/entrega que permita que después del hecho (acción, contacto, pensamiento, afecto) cada cual reconstituya su autonomía y continúe su vida de manera independiente. Conformadas como parte de *los otros*, las mujeres buscan ligarse a algo en *fusión* perpetua. De esta manera el impulso que mueve a la existencia y que da sentido a la vida de las mujeres es la realización de la dependencia: establecer vínculos con *los otros*, lograr su reconocimiento y simbiotizarnos. Estos procesos confluyen en una enorme ganancia patriarcal: la sociedad dispone de las mujeres cautivas para adorar y cuidar a *los otros*, trabajar invisiblemente, purificar y reiterar el mundo, y para que lo hagan de manera compulsiva: por deseo propio.

Este complejo de fenómenos opresivos que articula la expropiación, la inferiorización, la discriminación, la dependencia y la subordinación, define la sexualidad, las actividades, el trabajo, las relaciones sociales, las formas de participación en el mundo y la cultura de las mujeres. Y además define los límites de sus posibilidades de vida.

En el libro expongo las formas particulares en que se dan estos fenómenos en cada círculo vital definido por sus normas, sus instituciones, sus modos de vida y su cultura. Es precisamente a esos círculos a los que llamo cautiverios. No todo es dolor en ellos. Ni la opresión es vivida siempre con pesar. Por el contrario, adquiere la tesitura de la felicidad cuando es enunciada en lengua patriarcal como lealtad, entrega, abnegación; cuando nos valoriza y nos ubica en el mundo y el cautiverio se llama hogar o causa; cando la especialización en los cuidados se concibe como instinto sexual y maternal, y la subordinación enajenada al poder es el contenido del amor.

Las mujeres estamos sometidas a la opresión porque, para establecer vínculos y ser aceptadas, con nuestra anuencia o contra nuestra voluntad, vivimos la reificación sexual de nuestros cuerpos, la negación de la inteligencia y la inferiorización de los afectos, es decir, la cosificación de nuestra subjetividad escindida.

Convertida en deseos sentidos por cada una, la opresión gené-

rica se concreta en formas de comportamiento, en actitudes, destrezas y respuestas. Esa opresión es valorada positivamente cuando la dependencia, la sujeción, la subordinación, la impotencia y la servidumbre son virtudes femeninas y no dimensiones políticas. Para ello, la prohibición de comprender nuestra vida y el mundo debe refugiarse en atributos femeninos como la ignorancia, la ingenuidad, el rechazo al pensamiento analítico y la disposición a la creencia mágica y sobrenatural en todo. Nuestra ceguera se concreta también en la negación de nosotras mismas, de nuestras capacidades, de los saberes críticos que podemos poseer. La opresión adquiere corporeidad vivida cuando, pasivas, nos limitamos a esperar todo de *los otros*, y cuando, omnipotentes, negamos la experiencia, nos colocamos en el mundo de la fantasía y creemos que podemos hacer cualquier cosa, que somos intocables. Pero somos oprimidas, también, si la impotencia nos lleva más allá de la tolerancia y hacemos del sufrimiento un modo de enfrentar la vida; si, con resignación, reiteramos que así es el mundo, que así será siempre; si con fe creemos que no es posible cambiar.

La opresión está en nosotras cuando nuestro cautiverio cuenta con nuestro más firme apoyo, y cuando aprender, atreverse y experimentar, son acciones que parecen imposibles. Lo es también cuando mantenemos intocadas las normas de nuestra cultura confrontadas con experiencias vividas que no tienen en ella explicación o son reprobables.

Más allá de nuestra conciencia, las mujeres estamos oprimidas cuando, en cumplimiento del mandato patriarcal, nos esforzamos por despojar de sentido propio a nuestras vidas y por encontrar un sentido más allá de nuestras desdibujadas fronteras corporales. De esta manera, ser mujeres adecuadas significa invisibilizar nuestros haceres y nuestra mismidad para exaltar a *los otros* en reverencia sacrificial, es decir, para magnificarlos como parte indivisible de nuestro ser y de nuestra existencia.

La opresión de las mujeres se cumple si estar plenas de *los otros* es la vía privilegiada a la *completud* ontológica de seres concebidas como incompletas o mutiladas, y si la obediencia es un deber cuya transgresión nos convierte en fallidas. Recorre el

texto en los distintos cautiverios la idea de que vivir así anula la posiblidad de construir el deseo propio, el mundo personal, el *Yo-mismo*.

Trato de desentrañar las múltiples maneras en que las mujeres intervenimos en la conformación de las identidades genéricas de mujeres y hombres. Busco en particular las formas en que reproducimos entre nosotras la opresión para enfrentar la amorosa enemistad que resume ese encuentro y ese desencuentro entre mujeres necesitadas unas de otras y temibles enemigas en competencia. Para sobrevivir nos desidentificamos como mujeres. Me interno en la comprensión de lo que las mujeres tenemos en común y de lo que nos hace diferentes a unas de otras.

Esta búsqueda tiene el propósito de asumir afinidades y diferencias, contradicciones y conflictos para, desde ellos, identificarnos, hacernos cómplices, y construir el *nosotras*.

Analizo la condición de la mujer desde lo político y desde las mujeres: desde mi propia identidad de mujer. En este libro, las protagonistas son las mujeres. De ahí que los hombres sólo estén presentes como referencia paradigmática, de poder y relacional, como seres concretos y fantásticos, posiblilitadores de la condición patriarcal de las mujeres. Intencionalmente pertenecen a la categoría *los otros*, que no los agota y que comparten con los sujetos y los hechos que dan sentido y significado a la vida de las mujeres: cualquier poder, los dioses, las instituciones, las mujeres, los padres, las madres, las hijas, los hijos, los próximos públicos y privados, los territorios, las causas. Desde luego que entre todos los enumerados los hombres tienen una ubicación privilegiada porque éste es, en verdad, un mundo patriarcal, y ellos concretan su fantasma y su sujeto.

Mi libro no enjuicia ni acusa a los hombres. No son ellos la causa directa de los cautiverios de las mujeres, ni quienes en exclusiva las mantienen cautivas. Aunque contribuyan a hacerlo, se enseñoreen en los cautiverios y se beneficien de ellos, los cautiverios se originan en los modos de vida y en las culturas genéricas. Las mismas mujeres están obligadas a reproducir las condiciones y las identidades genéricas en su propio mundo. En cumplimiento de la feminidad, las mujeres actuamos dobles pa-

peles y tenemos dobles posiciones: como sujetos de la opresión y como vigías del cumplimiento del designio patriarcal, femenino y masculino.

El mandato funciona tan bien que en la soledad cada mujer es vigilante y censora de sí misma y ha asumido el sentido patriarcal de su vida: no sabe ser de otra manera, no se atreve a serlo.

Con todo, desentrañar los mecanismos, las redes y los nudos de los poderes múltiples que trenzan las relaciones entre mujeres y hombres, permite desmitificar también a estos últimos. Es un intento por verlos desde la dialéctica entre semejanza y diferencia, pero ubicándonos a nosotras como el punto de referencia.

Más acá del dominio que es cautiverio, de la confrontación, de los conflictos y de la enajenación que definen las relaciones entre los géneros, y sólo a partir del reconocimiento y de la resignificación de todo lo mencionado, es posible desarticular los contenidos patriarcales de la organización genérica del mundo. Se trata de incidir tanto en las formas de ser mujeres y hombres, como en los contenidos específicos de las sociedades y de las culturas que deseamos.

Queremos construir condiciones e identidades genéricas que no sean reguladas por el orden político que nos clasifica a partir de principios antagónicos y excluyentes. Con estos principios se ubica a cada mujer y a cada hombre en posiciones determinadas genéricamente —asingadas por el sexo—, en un orden de oposiciones binarias que van de la magnificación/inferiorización, a la expropiación/apropiación y a la completud/incompletud. Tal orden se concreta en sobreespecializaciones genéricas que son ineludibles culturalmente, y que al mismo tiempo están en transformación social permanente.

La discrepancia entre la cultura genérica que nos constituye, la existencia social, y la subjetividad de cada quien, alcanzan los niveles del conflicto. Vivir los estereotipos culturales es cada vez más difícil para quienes son conducidas compulsivamente a vivir existencias imprevistas debido a cambios históricos en la economía, en la sociedad, en el Estado y en particular en la organización sociocultural genérica.

Por otra parte, se encuentran formas conscientes de confron-

tación cultural y social con los estereotipos genéricos asignados, y cada vez más mujeres dejamos de asumir esos designios. En esas contradicciones vividas hay enormes indicios y posiblilidades de cambios que pueden generalizarse. Sin embargo, las posibles alternativas históricas benéficas para el género son en general existencias complicadas y conflictivas. Quienes por voluntad o por compulsión no cumplen con su ser femenino son discriminadas políticamente y confinadas a la categoría de locas.

Nos proponemos construir, con el esfuerzo de cada vez más mujeres y hombres, formas de organización genérica del mundo no opresivas y, además, en movimiento. Para *descautivar* es preciso dar pasos hacia un horizonte histórico en el cual sean posibles los fundamentos mínimos de la libertad genérica. Citaré sólo algunos de ellos que pueden ser consecutivos y que habrán de confluir en organizaciones genéricas distintas del patriarcado y con ello en mundos distintos del patriarcal.

La ampliación de las opciones genéricas como característica de la sociedad; la posibilidad del cambio genérico en el transcurso del ciclo de vida como atributo de los sujetos (mujeres y hombres), así como la intercambialidad de posiciones y espacios genéricos entre mujeres y hombres (esta intercambialidad permitiría enfrentar la actual especialización diferenciada que reproduce a las mujeres y a los hombres como seres más diferentes que semejantes y que los segrega en espacios materiales y simbólicos antagónicos).

La posiblidad de cambiar de posiciones genéricas (actividades, espacios, papeles, funciones), llevar a la ampliación del espectro genérico de las mujeres y de los hombres para que las capacidades y las destrezas históricas sean compartidas.

Con todo ello se enriquecen la cultura y la experiencia genérica de los y las particulares. Es posible, entonces, que las condiciones genéricas se aproximen y pierdan antagonismo y que el mundo genérico no esté basado más en la opresión.

Se trata de construir la semejanza en la diferencia entre las actuales mujeres y los actuales hombres a partir de la construcción de dos principios organizadores de la vida social, de la cultura y de la política: la potencialidad común de mujeres y hombres para

acceder a los bienes concretos y simbólicos, y la diferencia de opciones accesibles y discernibles por y para todas/todos.

No hemos inventado un mundo abominable de patriarcas vencidos por supermujeres, ni anunciamos el advenimiento de mundos invertidos, como lo pretenden quienes sostienen los mitos del contradiscurso cultural sexista y tratan de convencernos de que las rebeliones de las mujeres buscan llegar a alternativas históricas que serían venganzas justicieras.

Las alternativas en la historia no son oposiciones binarias. Eliminar el patriarcado no implica la instauración del matriarcado. Por el contrario, nuestro deseo de explicar el mundo y de transformarlo se concreta en la posibilidad, ideada desde el feminismo, de ser mujeres y hombres en procesos *de-liberadores*, capaces de inventar futuros y de vivir presentes democratizados por deseos afines y por esfuerzos compartidos, a partir del respeto a la semejanza y a la diferencia en libertad, así como a la integridad de cada quien.

Éste no es un libro que victimice a las mujeres. Tampoco es un catálogo razonado de denuncias.

He sistematizado mis reflexiones de investigación antropológica sobre las mujeres. Más que un instrumento de lucha, como ha sido llamado este libro, lo considero un esfuerzo por crear recursos para comprender el mundo desde las mujeres y para develar los hitos fundamentales de la enajenación femenina.

Mi libro forma parte de la tradición generada por nosotras para nombrar desde la cultura feminista las oquedades del mundo femenino. Creo que por eso ha sido tan bien recibido por las mujeres y por algunos hombres aventurados. Mujeres de mentalidades distintas han encontado aquí la posiblidad de reflexionar sobre sí mismas y de sentirse comprendidas e identificadas con las otras mujeres. Quizá en la lectura de mis páginas, algunas y algunos han descubierto o redescubierto que ser mujer y ser hombre no es tan inexplicable y tan mágicamente sobrenatural, y que pueda volverse accesible y comprensible.

Debo agregar algo que me asombra: Escrito con rigor y argumentaciones académicas, *Los cautiverios* es leído a menudo como si fuera una novela, como si en sus páginas se relataran historias,

aventuras, intimidades, que pueden leerse de un tirón o a parrafadas interrumpidas en el suspenso y la expectativa de retomarlas. Esto no es poco para un texto científico de más de ochocientas páginas que las amigas o los cónyuges se regalan en ocasiones festivas. Tal vez hay quienes encuentran grato descubrir que las locuras propias, silenciadas, inconfesables, son compartidas por casi todas.

Me parece que en *Los cautiverios* doy sentido a intuiciones, dudas, incredulidades, rebeldías interpretativas y lucideces casi heréticas en la cultura patriarcal, que las mujeres experimentamos al vivir. En este texto y desde la mirada y la metodología antropológicas todo ello ha sido investigado y ha encontrado cierto rigor, un lenguaje y una legitimación académicas que retornan a las mujeres mismas a una visión valorizada por la escritura impresa.

Credibilidad y sabiduría se convierten en los atributos de las vivencias que analizo por estar expuestas en el poderoso objeto que es un libro que lleva, además, el emblema de nuestra experiencia y las concepciones prevalecientes, tan fragmentario y pleno de certezas, de dudas y de silencios, se vuleve creíble cuando es elaborado científicamente. Quizá es por ello que este texto-objeto ha ido tranformándose en un espacio simbólico de identificación entre algunas mujeres, y de encuentro con algunos hombres.

Mi deseo explicativo y de re-ligarnos se cumple, aunque de manera incompleta. En *Los cautiverios* dije más de lo que quería pero mantuve implícitas algunas ideas que merecen mención:

Las mujeres vivimos en cautiverio, pero ahí mismo vamos transformando nuestras vidas. Al hacer la investigación que dio origen a este libro, descubrí un sin fin de vericuetos y una cantidad indescriptible de formas en que las mujeres aprovechan sus condiciones de vida, en que evaden las sanciones, eluden los poderes, enfrentan las situaciones más difíciles, y sobreviven. Pero no todas lo hacen como seres devastados en quienes la enajenación se ensañase: al vivir se enriquecen, confrontadas, conflictuadas y, en ocasiones, sin clara conciencia del futuro. Pero es así como el género ensancha sus horizontes vitales y la condición de la mujer se amplía y entra en crisis, en lugar de reducirse, como ocurre hoy, con la condición masculina cuya crisis se explica por su decrecimiento.

Las mujeres han ampliado su universo, han diversificado sus formas de intervención directa y simbólica en el mundo, han aprendido lenguas y desarrollado saberes, aptitudes y habilidades que es preciso develar con tanta intensidad como los hilos del fino tejido de los cautiverios para poder aproximarnos de manera más plena a las mujeres mismas: cautivas, pero no sólo cautivas con recursos para vivir. La cuestión más importante consiste en descifrar la medida en que sus recursos vitales dan potencia a las mujeres y permiten desconstruir los cautiverios, y en saber si esos hechos conducen hacia la construcción de nuevas identidades, de alternativas sociales, culturales y políticas.

Esos recursos femeninos, expandidos hacia el conjunto de la sociedad y la cultura, quizá ya contribuyen a desarticular la opresión genérica y tal vez incluyen ya parcelas de libertad. Aunque sólo sea tendencialmente, en los cautiverios surgen opciones genéricas, modificaciones de la vida cotidiana, de las instituciones, del imaginario, de las fantasías, de las mentalidades y de las formas de ser y de convivir de las mujeres y de los hombres.

He abordado en estas páginas la opresión desde las mujeres. Creo que en ello están tanto la profundidad como los límites del libro. Pero también me parece que mientras existan los cautiverios de las mujeres es preciso nombrarlos si queremos dar sentido a los tránsitos libertarios.

Alfalfares de Coapa, mayo de 1992.

Introducción

Una mirada

Uno de los propósitos de esta obra es contribuir al desarrollo de una antropología de la mujer. Y uno de los caminos para construirla es lograr una mirada etnológica de la sexualidad y de las mujeres de la propia cultura. La sexualidad y la mujer nos son tan desconocidas porque en ellas vivimos, porque nos constituyen, y porque no tienen nombre. Para una mujer, ser mujer no pasa por la conciencia. Es necesario construir una voluntad política y teórica, para historizar lo que nos constituye por "naturaleza".

Franca Basaglia (1983:35) ha planteado el problema cultural que crea en la identidad de las mujeres su homologación con la naturaleza:

> Si la mujer es naturaleza, su historia es la historia de su cuerpo, pero de un cuerpo del cual ella no es dueña porque sólo existe como objeto para otros, o en función de otros, y en torno al cual se centra una vida que es la historia de una expropiación. ¿Y qué tipo de relación puede haber entre una expropiación y la naturaleza? ¿Se trata del cuerpo natural, o del cuerpo históricamente determinado?

Y añade Franca Basaglia: "el que esta naturaleza sea natural es algo que todavía no está muy claro".[1]

---

[1] Franca Basaglia (1983:30) define así la relación mujer-naturaleza en nuestra cultura: "... todo lo que se refiere a la mujer está dentro de la naturaleza y de sus

Una antropología de la mujer significa entonces ubicar el análisis en el ámbito de la cultura, y mirarla con esa peculiar mirada etnológica que analiza, indaga, interrelaciona y nombra modos de vida que le son ajenos. Este elemento del método consiste en analizar nuestra cultura y, en mi caso, la propia condición genérica, con esa distancia que los antropólogos de la otredad han tenido en relación con otras culturas, pero hacerlo con la aproximación que permiten simultáneamente la pertenencia y la propia identidad.[2]

---

leyes. La mujer tiene la menstruación, queda encinta, pare, amamanta, tiene la menopausia. Todas las fases de su historia pasan por las modificaciones y las alteraciones de un cuerpo que la ancla sólidamente a la naturaleza. Ésta es la causa de que nuestra cultura haya deducido que todo aquello que es la mujer lo es por naturaleza; es débil por naturaleza, obstinada y dulce por naturaleza, maternal por naturaleza, estúpida por naturaleza, y también pérfida y amoral por naturaleza. Lo que significaría que las mujeres fuertes, feas, privadas de atractivos, inteligentes, no maternales, agresivas, rigurosamente morales en el sentido social son fenómenos contra 'natura' ".

[2] Devereux (1985:144) destaca un problema político y epistemológico presente en mi investigación: "El sexo del observador puede desempeñar un papel importante en la investigación y sobre todo en el trabajo de campo. Hoy es una perogrullada el decir que ciertos temas son más apropiados para que los investiguen antropólogas y otros para antropólogos. Pero, al contrario de la opinión reinante, parece probable que la mejor información acerca de la sexualidad femenina pueden obtenerla antropólogos varones... y viceversa, naturalmente. Una conversación acerca del sexo —incluso en la forma de una entrevista científica— es en sí una forma de interacción sexual que dentro de ciertos límites, puede 'vivirse' y resolverse en el nivel puramente simbólico o verbal, como lo demuestra la experiencia y resolución de la transferencia sexual en el psicoanálisis".
Me parece que el problema planteado existe, pero no funciona exactamente como Devereux lo plantea. El sexo es importante, pero sobre todo lo es el género porque en la investigación se involucra y proyecta el investigador tanto en el contacto cara a cara con las personas, como teórica, ideológica, emocional e intelectualmente. Eso define el verdadero problema.

Esta antropología de los cautiverios de las mujeres está marcada por el hecho de que fue realizada por una mujer con una situación de vida determinada, y con particulares concepciones teóricas e ideológicas. Hacerla produjo en la vida de la antropóloga hechos distintos de los que hubiera ocasionado en la de un antropólogo. Los problemas, los enfoques, aún las omisiones, tienen una impronta ideológica genérica.

En cuanto a la relación directa con las personas, me parece inadecuado suponer

Por cultura entiendo esa dimensión de la vida, producto de la relación dialéctica entre los modos de vida y las concepciones del mundo,[3] históricamente constituidos. La cultura es la distinción humana resultante de las diversas formas de relación dialéctica entre las características biológicas y las características sociales de los seres humanos.

La cultura es el resultado y la acción de la relación de los seres humanos entre ellos mismos, en su acción sobre la naturaleza y sobre la sociedad. Es el conjunto de características propias, comunes y diversas de los seres humanos frente a todos los otros seres vivos; los distingue de ellos, les permite actuar sobre la naturaleza y, en esa interacción, construir la sociedad y la misma cultura. Así, la cultura está constituida por las diversas formas de vida construidas por los seres humanos en la relación con la naturaleza, desde sus particulares formas sociales. La cultura es, pues, el contenido de la construcción histórica de los seres humanos.

Para Leslie White (1964: 35):

---

que la información obtenida por un investigador sea mejor si es de un género contrario al del sujeto. Lo adecuado es reconocer, en todo caso, que es diferente lo que una mujer dirá a un hombre, como lo es lo que un viejo dice a un joven, un joven a una joven, alguien casado, o con hijos, a alguien más. Es decir, la huella de la identidad de quien investiga queda a lo largo de la investigación y sólo esa persona particular puede producir su propia obra desde su individualidad histórica.

[3] La concepción del mundo es el conjunto de normas, valores y formas de aprehender el mundo, conscientes o inconscientes, que elaboran culturalmente los grupos sociales. Por los elementos que constituyen la concepción del mundo de los grupos y de los sujetos, ésta puede tener mayor o menor coherencia, presentar aspectos estructurados y disociados, así como antagonismos y elementos contradictorios.

La concepción del mundo particular de los sujetos se conforma de manera central con los elementos dominantes en su entorno sociocultural, estructurados en general por ejes de la ideología dominante, con los que se entrelazan elementos de concepciones diversas, y en distintos grados de cohesión e integración. El grado de elaboración, de complejidad y de especialización de la concepción del mundo de los sujetos está determinado por su acceso a sabidurías y conocimientos diversos, por la calidad de éstos, y por la capacidad crítica y creativa del sujeto para reinterpretar y crear, a partir de los elementos dados, nuevos conceptos y procedimientos para aprehender el mundo y para vivir la vida.

> La categoría u orden cultural de fenómenos comprende hechos que dependen de una facultad peculiar de la especie humana, a saber, la capacidad de usar símbolos. Estos hechos son las ideas, creencias, idiomas, herramientas, utensilios, costumbres, sentimientos e instituciones que constituyen la civilización —o cultura, para usar el término antropológico— de cualquier pueblo, independientemente de tiempo, lugar o grado de desarrollo. La cultura pasa de una generación a otra, o una tribu la puede tomar libremente de otra. Sus elementos interactúan entre sí de acuerdo con principios que le son propios. La cultura constituye así una clase suprabiológica, o extrasomática, de hechos, un proceso *sui generis*.

Si es posible analizar la propia cultura, entonces la definición de la mirada etnológica no está en que lo mirado sea diferente, en que sea ajeno, o en que constituya una otredad. Se trata de que al analizar la propia cultura seamos capaces de distanciarnos de ella a tal punto que podamos desprenderla de nuestra piel y despojar a nuestra cultura de su carácter *natural*.

La mirada etnológica significa evidenciar y resaltar las relaciones, las instituciones, las creencias, las normas, los valores, las costumbres, las concepciones y las formas de percepción del mundo, de los sujetos sociales y de los particulares, como si analizáramos algo tan ajeno que por su desconocimiento aparece como cognoscible.

Una mirada etnológica, antropológica, de las mujeres, permite separarnos como sujetos investigadores de lo que nos constituye, y poder mirarlo, hacerlo consciente y recrearlo. Es una forma de aproximarse a la feminidad desde conceptos y categorías del conocimiento científico y de otras fuentes del conocimiento, a hechos que en otras culturas han ocupado, en ocasiones, gran parte de la observación antropológica.

Analizar la feminidad[4] o la masculinidad, la sexualidad, ha

---

[4] La feminidad no es un hecho de contenido universal aunque hasta donde se sabe todas las sociedades conocidas contrastan genéricamente a los individuos en aspectos de la vida que sirven de base a construcciones culturales diversas como

sido posible y en ocasiones esclarecedor en la antropología. En cambio ha sido difícil el viraje de los antropólogos para mirar su propia cultura. Y digo el viraje de los antropólogos porque en esta perspectiva nosotros somos parte del *otro* de la antropología metropolitana. Ubicados en la otredad al realizar el análisis y la exposición de la propia cultura, esta dimensión desaparece y, con ella, la costumbre de hacer antropología de *los otros*.

Que esa antropología haya filosofado su actividad cognoscitiva como una relación entre un Yo, el sujeto, el antropólogo, y un Otro (los aborígenes, los contemporáneos primitivos, los indios, los precapitalistas, las minorías, etcétera) se entiende como expresión de una relación política de dominio. Pero que antropólogos aborígenes, contemporáneos primitivos, antropólogos indios, negros o de la raza cósmica, precapitalistas, o mujeres antropólogas hagamos lo mismo, implica no sólo ponernos en el lugar del dominador en el espacio de la sabiduría antropológica, sino reproducir su contenido político opresivo.

El discurso del sujeto y el objeto no va con nuestra historia, y no va con nosotros más allá de nuestra voluntad. Ojalá la mirada etnológica que propongo contribuya a afirmarnos como Yo pertenecientes, como Yo identificados con lo que investigamos: que contribuya a constituirnos en sujetos que crean conocimientos sobre la cultura. Sujetos que son, a la vez, cognoscibles con los mismos métodos y categorías con que miran el resto del mundo.

En *La voluntad de saber*, Foucault (1977:177) ubica en el siglo XIX el surgimiento de un nuevo sentido en la cultura, que nos circunscribe y explica el sentido de investigaciones como la presente:

> Desde el siglo pasado las grandes luchas que ponen en tela de juicio el sistema general de poder ya no se hacen en nombre de un retorno a los antiguos derechos ni en función del sueño milenario de un ciclo de los tiempos y una edad de oro. Ya no

---

la masculinidad y la feminidad, entre otras. En nuestra cultura se considera criterio de validez universal que la base de la feminidad es sexual y que toda la experiencia femenina pertenece necesariamente al orden biológico, a diferencia de la identidad social, histórica, que se atribuye al hombre.

> se espera más al emperador de los pobres, ni el reino de los últimos días, ni siquiera el restablecimiento de justicias imaginadas como ancestrales; lo que se reivindica y sirve de objetivo es la vida, entendida como necesidades fundamentales, esencia concreta del hombre, cumplimiento de sus virtualidades, plenitud de lo posible. Poco importa si se trata o no de utopía; tenemos ahí un proceso de lucha muy real: la vida como objeto político... El derecho a la vida, al cuerpo, a la salud, a la felicidad, a la satisfacción de las necesidades; el 'derecho' más allá de todas las 'alienaciones', a encontrar lo que uno es y todo lo que uno puede ser...

Ha sido el feminismo,[5] sin embargo, la contribución más significativa en la reflexión sobre la condición de la mujer, y lo ha caracterizado esta creación de conocimientos que surge y se recrea en la voluntad de transformarla. No es casual que en un inicio las mujeres fueran pensadas y se propusieran metas cuyo paradigma eran los hombres.

Hoy las mujeres se han propuesto participar en la superación de las alienaciones mediante la aprehensión de sus vidas. La cultura feminista se propone en la actualidad conocer y analizar la especificidad de la mujer como forma histórica de los seres humanos, y la diversidad de las mujeres entre sí. De ahí el lugar central que ocupan el pensamiento y la sabiduría de las mujeres, en la construcción de nuevas identidades.

Para lograrlo es posible basarnos en conocimientos previos, pero es necesario también plantear problemas específicos y generar teorías y metodologías particulares, así como conceptos y

---

[5] La filosofía feminista de la Simone de Beauvoir de *El segundo sexo* (1949) y parte del feminismo de la década pasada, fueron elaborados por las mujeres a partir de su ubicación como el Otro inmanente frente al Yo-hombre trascendente. Con el feminismo de la diferencia (delineado por De Beauvoir misma) y con el surgimiento de la teoría de la diversidad de sujetos sociales en el marxismo y en sus críticas, (véase Adorno, 1986), se ha arribado a la posición filosófica en que las mujeres, aún en la opresión patriarcal, piensan la vida y se piensan a sí mismas como Yo, como protagonistas, como sujetos; para ellas, los demás, aun cuando sean poderosos, para la teoría feminista son "los otros" (Basaglia, 1983 y 1986).

categorías que permitan aprehender a las mujeres desde la historia y la cultura. Desde luego que los conocimientos nuevos surgen en un debate con la existencia misma de las mujeres y con las concepciones que las explican y reproducen.

Bartra (1986:219) señala, que desde el siglo XVI se ha ido conformando un complejo mito sobre la mujer mexicana, aquella que se merece el mexicano inventado por la cultura nacional. Éstas son sus cualidades: entidad tierna y violada, protectora y lúbrica, dulce y traidora, virgen maternal y hembra babilónica.

La imagen mítica binaria y escindida de la mujer mexicana tiene como fuentes a la cultura judeocristiana y a la sociedad capitalista, generadas en un proceso de dominio colonial primero e imperialista después. Una característica común a la diversidad cultural y a las sucesivas formaciones sociales que han existido a lo largo de este proceso histórico, es que las sociedades y culturas que lo han constituido han sido patriarcales. Ha existido de hecho una continuidad patriarcal a lo largo de siglos, y no rupturas, aun cuando hechos constitutivos de la mujer han formado parte de transformaciones históricas globales.

Las preguntas en relación con los mitos son: ¿Cuál es la relación entre el mito y los sujetos sociales? ¿Es una arbitrariedad literaria el perfil de la mujer mítica? ¿Cuál es la relación entre las cualidades que se asignan al símbolo y las que han ido conformando a las mujeres en esos siglos, o las que las conforman hoy? Es por tanto importante analizar el discurso, no sólo como interrelación entre discursos o como expresión de hechos del pasado, sino con los del presente.

Han sido los hombres, sus instituciones, y sus intelectuales, dueños de la palabra creadora, quienes han elaborado esa identidad simbólica de las mujeres mexicanas [6] En la actualidad, y desde hace más de un siglo, las mujeres pensamos a las mujeres, a la sociedad y a la cultura con los ojos y desde el lugar de las mujeres.

[6] "La ideología de la clase dominante es la ideología dominante en el conjunto de la sociedad"; "... las ideas dominantes en cualquier época no han sido nunca más que las ideas de la clase dominante". En estas afirmaciones de Marx y Engels (1848:51) se constata que la clase dominante lo es, entre otras cosas, por su

No pretendo aproximarme a la creación de estereotipos. Por el contario, he analizado la existencia real y simbólica de las mujeres desde una perspectiva antropológica, para encontrar los hitos de su condición genérica (histórica), aquí y ahora y en relación con otros tiempos.

Este trabajo no va por la senda de definición de las mexicanas, sino en el camino de la construcción de una teoría histórica que

---

capacidad para elaborar visiones de la sociedad, de la cultura y de la historia según sus propios intereses y con sentido nacional. La apreciación de estos autores es insuficiente. La ideología, o mejor dicho las ideologías dominantes, incorporan, además de los intereses clasistas, otros que expresan a grupos cuyo dominio no proviene esencialmente de la división en clases de la sociedad. Son ideologías dominantes porque expresan las concepciones y las normas y porque contribuyen a crear necesidades surgidas de los intereses de los grupos dominantes en la sociedad: las clases, los géneros, los grupos de edad, los grupos organizados para mejorar la calidad de vida y en torno al poder y al conocimiento, los grupos nacionales, los grupos religiosos, etcétera. Así, las ideologías dominantes en México expresan visiones cuya representación del mundo es producto de la convergencia de todos los grupos sociales poderosos, y expresa los siguientes intereses:

i) del capital subordinado: por ello son ideologías capitalistas que expresan los intereses del bloque de clases impuestos a la formación social:

ii) patriarcales, es decir, basados en los privilegios masculinos emanados de la opresión genérica de las mujeres y de otros grupos; las ideologías dominantes representan al mundo jerarquizado por el predominio masculino (heterosexual y heteroerótico) y por la opresión de las mujeres y de los homosexuales;

iii) del grupo de edad adulto cuyo dominio se afianza en la opresión a todos los grupos de edad socialmente dependientes (niños, jóvenes, ancianos);

iv) aquellos que en las ideologías dominantes expresan la opresión nacional (basada en la opresión étnica, regional, lingüística, etcétera, de millones);

v) urbanos y capitalinos centralizantes, frente a los rurales y provincianos;

vi) religiosos: en las ideologías dominantes convergen concepciones laicas y católicas cuyas afinidades en torno a asuntos básicos de la reproducción genérica en la sociedad y la cultura son mayores que sus discrepancias;

vii) burocráticos: las ideologías dominantes son reelaboradas por intelectuales de los grupos que organizan el poder desde las instituciones y los aparatos hegemónicos, y expresan también los intereses privados e institucionales de las burocracias dirigentes;

viii) occidentales: las ideologías dominantes contienen la orientación sobre la preponderancia de la cultura occidental y de las sociedades occidentales hegemónicas, como paradigmas de civilización.

permita aproximaciones a las mujeres reales, plantear problemas y dudas, y formular nuevas teorías.

El problema

El problema que da origen a esta investigación gira en torno a la creación cultural de las mujeres.

¿Cómo se crean seres humanos genéricamente significados? ¿A través de qué relaciones, actividades, concepciones e instituciones sociales y culturales?

Este marco se concreta en la pregunta básica: ¿Qué hace a las mujeres semejantes y diferentes, y cuáles son los caminos de la diferencia genérica entre ellas; cuáles son las opciones de vida definidas genéricamente para ellas?

En una abstracción de las condiciones de vida de las mujeres, he definido una condición de la mujer constituida por las características genéricas que teóricamente comparten todas las mujeres. La condición de la mujer es una creación histórica cuyo contenido es el conjunto de circunstancias, cualidades y características esenciales que definen a la mujer como ser social y cultural genérico: ser de y para *los otros*.[7]

La condición de las mujeres es histórica en tanto que es diferente a lo natural. Es opuesta a la llamada naturaleza femenina. Es opuesta al conjunto de cualidades y características atribuidas sexualmente a las mujeres —que van desde formas de comportamiento, actitudes, capacidades intelectuales y físicas, hasta su lugar en las relaciones económicas y sociales, así como la opresión que las somete—, cuyo origen y dialéctica —según la ideología patriarcal—, escapan a la historia y pertenecen, para la mitad de la humanidad, a determinaciones biológicas, congénitas.

La situación de las mujeres es el conjunto de características que tienen las mujeres a partir de su condición genérica en circunstancias históricas particulares. La situación expresa la existencia concreta de las mujeres particulares a partir de sus condi-

---

[7] Franca Basaglia (1983:40) ha definido a la mujer como ser-de-otros y ha planteado que su condición opresiva gira en torno a tres ejes: la mujer como naturaleza, la mujer cuerpo-para-otros y la mujer madre-sin-madre.

ciones reales de vida: la formación social en que nace, vive y muere cada una, las relaciones de producción-reproducción y con ello la clase, el grupo de clase, el tipo de trabajo o de actividad vital, los niveles de vida y el acceso a los bienes materiales y simbólicos, la lengua, la religión, los conocimientos, las definiciones políticas, el grupo de edad, las relaciones con las otras mujeres, con los hombres y con el poder, así como las preferencias eróticas, las costumbres, las tradiciones propias, y la subjetividad personal.[8]

Las mujeres comparten como género la misma condición histórica, pero difieren en cuanto a sus situaciones de vida y en los grados y niveles de la opresión. Las diferencias entre las mujeres derivadas de su posición de clase, de su acceso a la tecnología, de su relación con las diferentes sabidurías, de su modo de vida rural, selvático o urbano, son significativas al grado de constituir grupos de mujeres: el grupo de las mujeres sometidas a la doble opresión genérica y de clase, el de las que sólo están sujetas a opresión genérica pero no de clase, el grupo de mujeres sometidas a la triple opresión de género, de clase y étnica o nacional, los grupos de mujeres que viven todo esto y mucho más, pero agravado por condiciones de hambre y muerte; grupos de mujeres que no comparten la clase ni otras particularidades, pero que han sido sometidas a formas exacerbadas de violencia genérica, y otras.

Grupos como éstos y muchos otros se conforman a partir de las diferencias de vida de las mujeres; estas diferencias entre ellas

---

[8] La subjetividad de las mujeres es específica y se desprende tanto de sus formas de ser y de estar, como del lugar que ocupan en el mundo. Por subjetividad entiendo la particular concepción del mundo y de la vida del sujeto. Está constituida por el conjunto de normas, valores, creencias, lenguajes y formas de aprehender el mundo, conscientes e inconscientes. Se estructura a partir del lugar que ocupa el sujeto en la sociedad, y se organiza en torno a formas de percibir, de sentir, de racionalizar y de accionar sobre la realidad. Se expresa en comportamientos, en actitudes y en acciones del sujeto, en su existir. Se constituye en los procesos vitales del sujeto, en el cumplimiento de su ser social, en el marco histórico de su cultura. En suma, es la elaboración única que hace el sujeto de su experiencia vital. La subjetividad de las mujeres es la particular e individual concepción del mundo y de la vida que cada mujer elabora a partir de su condición genérica y de todas sus adscripciones socioculturales, es decir de su situación vital específica, con elementos de diversas concepciones del mundo que ella sintetiza.

no son tan importantes como para crear categorías sociales nuevas desde el punto de vista del género, porque todas comparten la misma condición histórica.

La hipótesis

La hipótesis central de esta investigación puede plantearse así:

Las mujeres particulares son especializaciones de ejes esenciales de la condición de la mujer, teóricamente excluyentes entre ellos.

La condición genérica de las mujeres está estructurada en torno a dos ejes fundamentales: la sexualidad escindida de las mujeres, y la definición de las mujeres en relación con el poder —como afirmación o como sujeción—, y con los otros. Socialmente, la vida de las mujeres se define por la preponderancia de algunos de estos aspectos, lo que permite definir grupos diversos de mujeres.

La condición genérica de la mujer ha sido construida históricamente, y es una de las creaciones de las sociedades y culturas patriarcales. El poder[9] define genéricamente la condición de las mujeres. Y la condición de las mujeres es opresiva por la dependencia vital, la sujeción, la subalternidad y la servidumbre voluntaria de las mujeres en relación con el mundo (*los otros*, las instituciones, los imponderables, la sociedad, el Estado, las fuerzas ocultas, esotéricas y tangibles).

---

[9] El poder se cristaliza en las más variadas instituciones civiles y estatales. Tal como lo ha observado Gramsci (1975), en esa dimensión, el poder es el espacio y el momento de tensión en el ejercicio de la dirección y el dominio del grupo dominante sobre el conjunto de la sociedad. Surge, sin embargo, en el nivel de las relaciones sociales y se encuentra presente en la reproducción pública y privada de los sujetos sociales. Todas las relaciones implican el poder, tal como lo ha señalado Foucault (1990). El poder consiste, fundamentalmente, en la posibilidad de decidir sobre la vida del otro; en la intervención con hechos que obligan, circunscriben, prohíben o impiden. Quien ejerce el poder somete e inferioriza, impone hechos, ejerce el control, se arroga el derecho al castigo y a conculcar bienes reales y simbólicos; domina. Desde esta posición enjuicia, sentencia y perdona. Al hacerlo, acumula más poder. La posesión unilateral de valores, la especialización social excluyente y la dependencia, estructuran al poder desde su origen y permiten su reproducción. En este sentido, el despliegue del poder es dialéctico y todos

También es opresiva la condición genérica por la definición de las mujeres como seres carentes, capaces de renuncia, cuya actitud básica consiste en ser capaces de todo para consumar su entrega a los otros, e incapaces para autonomizarse de ellos. Esta dificultad de las mujeres para constituirse en sujetos constituye la impotencia aprendida. He llamado cautiverio a la expresión político-cultural de la condición de la mujer. Las mujeres están cautivas de su condición genérica en el mundo patriarcal.

Los cautiverios

El problema de investigación es el siguiente:

En contradicción con la concepción dominante de la feminidad, las formas de ser mujer en esta sociedad y en sus culturas, constituyen cautiverios en los que sobreviven creativamente las mujeres en la opresión. Para la mayoría de las mujeres la vivencia del cautiverio significa sufrimiento, conflictos, contrariedades y dolor; pero hay felices cautivas.

En otras palabras, la felicidad femenina se construye sobre la base de la realización personal del cautiverio que, como expresión de feminidad, se asigna a cada mujer. De ahí que, más allá de su conciencia, de su valoración y de su afectividad, y en ocasiones en contradicción con ellas, todas las mujeres están cautivas por el solo hecho de ser mujeres en el mundo patriarcal.

Desde una perspectiva antropológica, he construido la categoría cautiverio como síntesis del hecho cultural que define el estado de las mujeres en el mundo patriarcal. El cautiverio define políticamente a las mujeres, se concreta en la relación específica de las

---

ejerza poder al interactuar. Pero existen, desde luego, los poderosos: los que poseen los elementos del poder por su clase, por su género, por su riqueza económica, social o cultural, por su nacionalidad, etcétera. Todos los hechos sociales y culturales son espacios del poder: el trabajo y las demás actividades vitales, la sabiduría, el conocimiento, la sexualidad, los afectos, las cualidades, los bienes y las posesiones, reales y simbólicos, el cuerpo y la subjetividad, los sujetos mismos y sus creaciones. El poder se define como autoafirmación de los sujetos para vivir la vida; es decir, en sentido positivo no implica la opresión de otros. Éste es el poder al que aspiran los oprimidos.

mujeres con el poder, y se caracteriza por la privación de la libertad, por la opresión.

Las mujeres están cautivas porque han sido privadas de autonomía vital, de independencia para vivir, del gobierno sobre sí mismas, de la posibilidad de escoger y de la capacidad de decidir sobre los hechos fundamentales de sus vidas y del mundo.

El cautiverio caracteriza a las mujeres por su subordinación al poder, su dependencia vital, el gobierno y la ocupación de sus vidas por las instituciones y los particulares (*los otros*), y por la obligación de cumplir con el deber ser femenino de su grupo de adscripción, concretado en vidas estereotipadas, sin alternativas. Todo esto es vivido por las mujeres desde la subalternidad a que las somete el dominio de sus vidas ejercido sobre ellas por la sociedad y la cultura clasistas y patriarcales, y por sus sujetos sociales.

Las mujeres están sujetas al cautiverio de su condición genérica y de su particular situación, caracterizadas por formas particulares de opresión genérica. El cautiverio de las mujeres se expresa en la falta de libertad, concebida esta última como el protagonismo de los sujetos sociales en la historia, y de los particulares en la sociedad y en la cultura. En tanto cautiva, la mujer se encuentra privada de libertad.

En nuestra sociedad, la norma hegemónica de la libertad es clasista y patriarcal: burguesa, machista, heterosexual, heteroerótica y misógina. De ahí que sean históricamente libres los individuos y las categorías sociales que pertenecen a las clases dominantes, a los grupos genéricos y de edad dominantes (hombres, adultos, productivos o ricos y heterosexuales), a las religiones y otras ideologías dominantes.

Lo dominante es diverso: va desde lo nacional hasta los círculos particulares de vida de cada cual, de tal manera que es posible encontrar definiciones dominantes en un círculo de vida particular (región, clase, grupo, ámbito urbano o rural, mundo religioso o político, etcétera), que en otro, o en lo nacional, sean minoritarias. En cada universo sociocultural hay sujetos libres porque son dominantes en ese ámbito, aunque socialmente estén sometidos a otros más libres que ellos. Sin embargo, en el conjunto de la

sociedad y en cada uno de sus universos hay una constante: todas las mujeres están cautivas.

Esta investigación tiene como eje un problema político: la afirmación de que las mujeres sobreviven en cautiverio como resultado y condición de su ser social y cultural en el mundo patriarcal. Sin embargo, las mujeres son diversas y diversos sus cautiverios. ¿Cúales son entonces, los cautiverios de las mujeres?

Existen pocas y reducidas formas de ser mujer. La sociedad está definida de tal manera, que se encauza y se estimula a las mujeres en torno a un número reducido de opciones culturales dominantes, que conforman modos de vida particulares. Estos grupos y estos modos de vida se caracterizan porque son especializaciones sociales y culturales de las mujeres, y se configuran alrededor de alguna de las características sustantivas de la condición de la mujer.

La tipología

Se puede agrupar a las mujeres en la sociedad y en la cultura a partir de tipologías antropológicas utilizando como sustento teórico y de método la relación entre la condición de la mujer y las situaciones de vida de las mujeres. En la investigación indago, en ocasiones, sólo a partir de la condición de la mujer, es decir, a partir de problemas teóricos de investigación; otras veces el movimiento es a la inversa: el recorrido se inicia en mujeres particulares, o en aspectos de sociedades y culturas específicas relacionados con las mujeres.

El método de investigación ha seguido un movimiento pendular entre la condición histórica de la mujer y la situación de las mujeres, entre el ser y la existencia, entre lo abstracto y lo concreto, con el objeto de elaborar una visión general a partir de la crítica teórica y el análisis de los hechos particulares.

Las definiciones estereotipadas de las mujeres conforman círculos particulares de vida para ellas, y ellos mismos son cautiverios. Así, ser madresposa es un cautiverio construido en torno a dos definiciones esenciales, positivas, de las mujeres: su sexualidad procreadora, y su relación de dependencia vital de *los otros* por medio de la maternidad, la filiatidad y la conyugalidad. Este

cautiverio es el paradigma positivo de la feminidad y da vida a las madresposas, es decir, a todas las mujeres más allá de la realización normativa reconocida culturalmente como maternidad y como conyugalidad.

El cautiverio de la materno-conyugalidad da vida también al grupo social específico de las mujeres que se definen por ser material y subjetivamente madresposas. En ellas, la conyugalidad debería expresar la sexualidad erótica de las mujeres y el nexo erótico con los otros; sin embargo, debido a la escisión de la sexualidad femenina, el erotismo subyace a la procreación y, negado, queda a su servicio hasta desvanecerse.

El erotismo femenino en cambio, caracteriza al grupo de mujeres expresado en la categoría putas. Las putas concretan el eros y el deseo femenino negado. Ellas se especializan social y culturalmente en la sexualidad prohibida, negada, tabuada: en el erotismo para el placer de otros. Son mujeres del mal, que actúan el erotismo femenino en el mundo que hace a las madresposas virginales, buenas, deserotizadas, fieles, castas, y monógamas.

Las putas encarnan la poligamia femenina y son el objeto de la poligamia masculina (dominante). Entre ellas, las prostitutas son la especialización social reconocida por todos: su cuerpo encarna el erotismo y su ser-de-otros se expresa en la disponibilidad (históricamente lograda) de establecer el vínculo vital al ser usadas eróticamente por hombres diversos, que no establecen vínculos permanentes con ellas.

Definidas también por su sexualidad y por el poder, las monjas son el grupo de mujeres que encarna simultáneamente la negación sagrada de la madresposa y de la puta.

Las monjas son mujeres que no procrean ni se vinculan a *los otros* partir del servicio erótico. Sin embargo, esta mutilación encuentra realización social y religiosa: las monjas no tienen hijos ni cónyuges, pero son madres universales y establecen el vínculo conyugal sublimado con el poder divino. Ésta es la forma específica en que realizan su feminidad.

En la relación religiosa con Dios se manifiesta la relación religiosa de todas las mujeres con el poder, como una relación de sujeción dependiente y servil a un Otro todopoderoso y adorado.

La negación del cuerpo y del eros para la sexualidad femenina dominante, así como la renuncia y la entrega, son extremos de la negación del cuerpo y del eros de todas, y de la definición de las mujeres como seres que renuncian al protagonismo y al beneficio directo de sus acciones, para darlas y darse a *los otros*.

Las presas concretan la prisión genérica de todas, tanto material como subjetivamente: la casa es presidio, encierro, privación de libertad para las mujeres en su propio espacio vital. El extremo del encierro cautivo es vivido por las presas, objetivamente reaprisionadas por las instituciones del poder. Sus delitos son atentados que tienen una impronta genérica específica; su prisión es ejemplar y pedagógica para las demás.

Finalmente, las locas actúan la locura genérica de todas las mujeres, cuyo paradigma es la racionalidad masculina.[10] Pero la locura es también uno de los espacios culturales que devienen del cumplimiento y de la transgresión de la feminidad. Las mujeres enloquecen de tan mujeres que son, y enloquecen también porque no pueden serlo plenamente, o para no serlo. La locura genérica de las mujeres emerge de su sexualidad y de su relación con los otros.

Casa, convento, burdel, prisión y manicomio son espacios de cautiverios específicos de las mujeres. La sociedad y la cultura compulsivamente hacen a cada mujer ocupar uno de estos espacios y, en ocasiones, más de uno a la vez.

Estos cautiverios giran, cada uno en mayor o menor medida, en torno a aspectos definitorios de la feminidad dominante, tanto de la buena y aceptada, positiva y saludable, como de la oculta, negada, enferma y delictiva. Son contenido de los cautiverios de las mujeres las tramas específicas que realiza cada cual en su

---

[10] El poder está en el centro de la definición de la norma, de lo positivo y de la razón. Franca Basaglia (1983:49 y 61) considera: "No existe historia de la locura que no sea historia de la razón. La historia de la locura es la historia de un juicio... La ruptura entre razón y locura está implícita en la naturaleza misma de la nueva [illegible], que presupone el dominio y la fabricación de una norma en la cual ella se refleja y de la cual se debe excluir todo lo que no se le parece, desde el momento en que el surgir del sujeto es pagado con el reconocimiento del poder como principio de toda relación".

círculo particular de la sexualidad y el poder definido genéricamente.

Así, todas las mujeres están cautivas de su cuerpo-para-otros, procreador o erótico, y de su ser-de-otros, vivido como su necesidad de establecer relaciones de dependencia vital y de sometimiento al poder y a los otros. Todas las mujeres, en el bien o en el mal, definidas por la norma, son políticamente inferiores a los hombres y entre ellas. Por su ser-de y para-otros, se definen filosóficamente como entes incompletos, como territorios, dispuestas a ser ocupadas y dominadas por los otros en el mundo patriarcal.

Los grados y las formas concretas en que esto ocurre varían de acuerdo con la situación de las mujeres, con los espacios sociales y culturales en que se desenvuelven, con la mayor o menor cantidad y calidad de bienes reales y simbólicos que poseen, y con su capacidad creadora para elaborar su vida y sobrevivir en su cautiverio.

Cada mujer es única y en su complejidad puede tener sólo algunas de las características teóricamente señaladas; incluso puede llamar de otra manera lo que aquí se llama dependencia vital, subalternidad, obediencia, impotencia aprendida, cautiverio o transgresión.

Es común y cada vez se generaliza más, que de manera compulsiva o por voluntad, las mujeres dejen de vivir exactamente los hitos de su feminidad y encuentren formas nuevas de vida. Sin embargo, como todas ellas son evaluadas con estereotipos rígidos —independientes de sus modos de vida—, las que cambian son definidas como equívocas, malas mujeres, enfermas, incapaces, raras, locas.

Pero todas las mujeres, aun las que se ven a sí mismas alejadas de los estereotipos, cumplen parcialmente con ellos.

Las parcelas de vida ganadas a la negación y a la innovación, contribuyen a desfeminizar a las mujeres, y a la transformación genérica de ellas y del mundo. No obstante, los desfases entre el deber ser y la existencia, entre la norma y la vida realmente vivida, generan procesos complejos, dolorosos y conflictivos, en mayor grado si son enfrentados con las concepciones dominantes de feminidad (ideologías tradicionales), porque las mujeres viven

estos desfases como producto de su incapacidad personal para ser mujeres, como pérdida y como muerte. Otras pueden encontrar además, simultánea y contradictoriamente, posibilidades de búsqueda y construcción propia y colectiva gratificantes. Cada espacio y cada proceso de desestructuración del ser-de y para-otros, que definen la feminidad, significan una afirmación de las mujeres: son hechos innovadores, hitos de libertad y democratización de la sociedad y la cultura.

Con todo, los cambios que filosófica y políticamente son libertarios para el género, y que por ello tienden a superar los cautiverios, en ocasiones resultan opresivos y son un desgaste vital para las mujeres particulares. De manera contradictoria, estos mismos hechos pueden significar avances en la constitución de esas mujeres como sujetos sociales autónomos.

El Aleph

> ...un Aleph es uno de los puntos del espacio que contiene todos los puntos... [es] el lugar donde están, sin confundirse, todos los lugares del orbe, vistos desde todos los ángulos... Si todos los lugares de la tierra están en el Aleph, ahí estarán todas las luminarias, todas las lámparas, todos los veneros de luz (Borges, 1951: 623).

De Borges tomo el concepto aleph y lo considero epistemológicamente como el punto de observación de quien investiga para analizar los hechos de la sociedad y de la cultura.

Doy al aleph el sentido de una ventana de observación de la realidad a partir del sujeto que conoce; cuya óptica le permite visualizar el todo desde ese pequeño punto. Por eso en la investigación se define claramente desde qué punto es posible observar la trama de relaciones y contenidos significativos en función del problema planteado. En general, los protagonistas de los hechos, los sujetos, son buenos alephs porque sintetizan, desde la posición que ocupan, el conjunto de determinaciones sociales y culturales que los constituyen.

Las mujeres son el aleph de este análisis porque expresan y

concretan los procesos, las relaciones y las actividades vitales que las crean y recrean.

Cada mujer, como particular única, es síntesis del mundo patriarcal: de sus normas, de sus prohibiciones, de sus deberes, de los mecanismos pedagógicos (sociales, ideológicos, afectivos, intelectuales, políticos) que internalizan en ella su ser mujer, de las instituciones que de manera compulsiva la mantienen en el espacio normativo o que, por el contrario, la colocan fuera.

Cada mujer es también la expresión de lo que no puede ser, debido a la división genérica y clasista del mundo, y a todos los compartimentos y categorías sociales que constituyen a cada cual.

El sentido de síntesis histórica asignado al individuo es claramente expuesto por Gramsci (1975:35):

> Es preciso concebir al hombre [*sic*] como una serie de relaciones activas (un proceso) en el cual, si bien la individualidad tiene la máxima importancia, no es, sin embargo, el único elemento digno de consideración. La humanidad que se refleja en cada individualidad está compuesta de diversos elementos: 1) el individuo; 2) los otros hombres [*sic*]; 3) la naturaleza.

De ahí que el aleph de esta investigación son las mujeres, concebidas como sujetos socioculturales. En cada una es posible descubrir a las demás, y en cada proceso de su vida las mujeres plasman los procesos históricos que las conforman a todas y que dan especificidad única a cada cual.

En cada mujer, y en el género, es posible también encontrar a los otros, a las instituciones, a la sociedad y a la cultura. A la inversa, el análisis de las relaciones sociales, de las instituciones, de las concepciones del mundo y del poder, ha permitido delinear las mujeres que corresponden a ese mundo.

La investigación ha ido de las mujeres a la sociedad, del Estado a las mujeres, de los mitos a los tabúes y prohibiciones sociales, del mundo visible al mundo oculto, de lo dicho por las mujeres a lo vivido por ellas, como un método para construir una relación epistemológica entre las mujeres y la mujer, y entre la vida vivida, el silencio, y la vida pensada para y por ellas mismas.

Este trabajo está hecho desde adentro y desde afuera del aleph, y podría ser enunciado en primera persona del plural. Esto se ha evitado, para introducir lingüísticamente en la exposición la distancia entre quien investiga y lo investigado: la distancia entre la experiencia vivida (conocimiento) y la elaboración teórica de esa experiencia (sabiduría).[11]

El método

Los ejes de la investigación.

Los hechos de la condición genérica son ejes de las situaciones vitales de las mujeres. Por ello investigué en cada grupo de mujeres aspectos comunes a todas, pero que en su situación particular adquieren un papel organizador de su modo de vida.

Por ejemplo: la virginidad temporal de todas es estudiada en las monjas, porque en ellas es magnificada, es perpetua; la maternidad genérica es estudiada en particular en las madresposas, porque objetiva y subjetivamente la vida de las madresposas se concreta en la maternidad; el cautiverio común es analizado en las presas y en las locas, porque para ellas está en un primer plano social, jurídico y político, porque resignifica y da contenido a sus vivencias y a su subjetividad.

Vuelvo al aleph. La concepción expuesta en esta obra puede leerse de varias maneras, pero una significativa consiste en que todo el texto permite el análisis de todas las mujeres, de los grupos de mujeres y de cada mujer.

A lo largo del estudio expongo hechos vitales que comparten

---

[11] Villoro (1982:265) plantea la relación entre el impulso por el conocimiento y la sabiduría de la siguiente manera: "El carácter desinteresado de la ciencia es pues un mito. Todo conocimiento obedece a un deseo... la ciencia, como todo conocimiento, responde a intereses concretos que varían en cada caso; además, por distintos que sean esos intereses particulares, responde a un interés general presente en todos ellos. Ese interés, no por ser general (en el sentido de benéfico para la especie) deja de ser profundamente personal ni de estar ligado a las necesidades de nuestra vida práctica. Es la urgencia de vivir una vida realizada y con sentido la que nos mueve a saber. Nuestra necesidad concreta y activa con el mundo y no su visión contemplativa es la que nos exige conocer. Nuestra necesidad de realizar nuestros fines y valores, y no el desprendimiento de ellos, es lo que nos impulsa tanto a la ciencia como a la sabiduría".

todas las mujeres. Por ejemplo, las monjas no sólo están en el capítulo titulado Las monjas; lo mismo sucede con las madresposas, las prostitutas, las presas y las locas. La primera parte, titulada La mujer, hace referencia a la condición genérica de todas, y la segunda, titulada Las mujeres, contiene aspectos particularmente desarrollados en las mujeres que caracterizan a los grupos expuestos.

La relación religiosa que todas las mujeres tienen con el poder es tratada de manera particular en el capítulo sobre las monjas, pero en esencia sólo la forma es exclusiva de ellas, la relación política básica es compartida por todas las mujeres. De igual manera, la espera de todas es tratada, por ejemplo, en la espera de las presas y de las madresposas.

La conyugalidad de las mujeres es analizada en las instituciones que la reconocen, y los mitos católicos exponen relaciones y concepciones normativas y generalizadas.

Así, los hechos generales y particulares son alephs y constituyen la metodología que permite comprobar, a la vez, la condición genérica compartida por las mujeres en su especificidad, definida por su particular situación de vida y concretada en la vida única que cada una desarrolla.

Las teorías

No existe una teoría única que permita realizar investigación científica sobre la mujer. Por el contrario, análisis antropológicos como éste requieren de diversas teorías, muchas de ellas elaboradas como parte de otros paradigmas y de otras disciplinas, de tal manera que su aplicación implica su integración orgánica en una nueva perspectiva teórica antropológica:

i) Teoría de la historia y de la cultura: de la conformación de los sujetos históricos.

ii) Teoría de la sociedad: la producción y la reproducción, lo público y lo privado, el Estado y las otras instituciones, lo grupal y lo particular.

iii) Teoría de la sexualidad.

iv) Teoría de la condición social e histórica de los géneros.

v) Teoría del poder y la conciencia social, de la hegemonía y el consenso, de la norma y la racionalidad.

vi) Teoría de la opresión y de la explotación.

vii) Teoría del patriarcado y de las clases sociales.

viii) Teoría de la subjetividad: lo simbólico, los lenguajes, los afectos y las formas del pensamiento, lo inconsciente y lo consciente, lo real, lo fantástico y lo imaginario.

Al enlistar las teorías básicas para abordar el análisis de la condición de la mujer, es preciso señalar que el concepto teoría no hace referencia a cuerpos de conocimientos y saberes sistematizados, cerrados y definitivos. Por el contrario, lo que he llamado teorías son formas de apreciar hechos cuya sistematización y metodología son diversas.

Algunas de las teorías han contado con elaboración colectiva de años y han estructurado paradigmas, discursos y formando especialistas; en cambio otras inician el enunciado de dudas, de problemas o de ignorancias. Sin embargo, pueden ser llamadas teorías tanto por su especificidad en el análisis como porque el problema de investigación planteado les otorga coherencia, lo que no implica necesariamente su correspondencia armónica.

Varias teorías ni siquiera plantearon la condición de la mujer pues no era su propósito; sin embargo analizan aspectos indispensables para aproximarnos a ella. Casi todas abordan hechos comunes, pero el acento en la indagación, el método o cierta perspectiva son diferentes, lo que las hace complementarias.

Las categorías

Para aprehender hechos de la vida de las mujeres y del mundo en que viven, elaboré en unos casos, y en otros di nuevos contenidos, a un conjunto de teorías abiertas y de categorías en proceso, desarrolladas en este trabajo, y que a continuación enlisto:

Antropología de la mujer, condición histórica o genérica de la mujer, situación de las mujeres, opresión genérica de la mujer y de las mujeres; cautiverio, dependencia vital, servidumbre voluntaria, doblevida, energía vital, energía erótica, subjetividad femenina, feminidad, identidad genérica, escisión de la sexualidad, escisión genérica, maternidad colectiva y conyugalidad, cónyuge, madre, madresposa, mujer rota, y todas las categorías de las madresposas, los otros, puta, loca, locura genérica, culpa genérica,

enemistad histórica, sororidad, chisme, lengua sororal, feminismo.

Los círculos particulares

La aproximación teórica y metodológica a la situación de las mujeres, y a las mujeres particulares ha sido posible también a partir de la categoría gramsciana de *círculo*. En palabras de Gramsci (1963:95):

> Los círculos en que un individuo puede participar son muy numerosos, más de lo que se piensa, y es a través de estos círculos sociales como el individuo se integra al género humano. Así, son múltiples los modos en que el individuo entra en relación con la naturaleza...

Los círculos particulares de vida de las mujeres se construyen a partir de considerar que cada mujer surge y es recreada por un conjunto de determinaciones y características genéricas, de clase, nacionales y lingüísticas; por su adscripción a los otros (filial, maternal, conyugal); por su grupo de edad; por su preferencia, realización y definición eróticas; por la calidad y el contenido de sus conocimientos, sus destrezas, su actividad vital, su sabiduría; por su definición ideológica, conceptual. y por su cultura política; por sus posibilidades de acceso al bienestar, a la salud, a la riqueza social y cultural, y por sus tradiciones y costumbres particulares.

Las características constitutivas de los círculos de vida particulares presentan transformaciones importantes a lo largo del ciclo vital, genérico y particular de las mujeres, a tal punto que el predominio de algunas de ellas marca los ejes de periodificaciones posibles.

El ciclo cultural de vida

El ciclo cultural de vida de las mujeres se estructura en torno a dos ejes fundamentales: su cuerpo vivido (sexualidad), y la relación con los otros (el poder).

En este sentido, desde el nacimiento hasta la muerte la mujer es en la sociedad patriarcal un ser incompleto y en permanente

transformación. Al hombre le ocurren cambios de crecimiento, pero a la mujer le ocurren cambios cualitativos con y en su cuerpo. Lo social no ocurre fuera del cuerpo, como en el hombre, sino que la mujer es social, real y simbólicamente, en y a partir de su propio cuerpo vivido.

Al nacer, la mujer tiene ya la marca histórica del género en su situación particular. La sociedad está organizada para estos fines con el objeto de lograr una sexualidad específica destinada a recrear formas específicas de procreación y de erotismo, así como relaciones de poder caracterizadas por la asimetría, la desigualdad y la opresión genérica patriarcal.

Para conocer el contenido de la vida de las mujeres y elaborar su ciclo de vida particular y por grupos, hice sus historias de vida. El método es el siguiente:

i) Elaborar el ciclo de vida como expectativa de su familia al nacer, transmitido por diferentes vías a cada una, y confrontarlo con el ciclo de vida efectivamente realizado. Las contradicciones generadas entre uno y otro cumplen con patrones sociales, centrales en la conflictiva sentida por las mujeres, así como en el trasfondo negado de conflictos vividos por ellas.

ii) Confrontar el ciclo de vida y los hechos vitales con las concepciones dominantes en la sociedad y con las concepciones dominantes en los círculos particulares de cada mujer, para encontrar los hechos vitales que concuerdan con las creencias, así como las contradicciones que se establecen entre lo vivido y la propia subjetividad.

Uno de los ejes metodológicos de la investigación es el análisis de la ritualización de la vida de las mujeres de acuerdo con sus ciclos vitales, así como las ideologías míticas o prácticas y las instituciones que las enmarcan. Reconstruí con ellas un día en su vida en diferentes épocas de su ciclo de vida, y también un día excepcional.

Un día en la vida

Gramsci (1975:37) considera que "...cada individuo no es sólo la síntesis de las relaciones existentes, sino de la historia de estas relaciones, esto es, el resumen de todo el pasado". Por eso la

investigación fue realizada de manera central, aunque no exclusiva, con mujeres particulares, mediante la elaboración de historias de vida relatadas por ellas y confrontadas con la observación directa. Contrasté sus relatos (discurso) con análisis que documentan los hechos y con teorías. Amplié las historias de vida con una metodología surgida en la práctica: el contraste entre dos tipos de días en la vida cotidiana de las mujeres, un día cuyo contenido fuera lo rutinario y un día excepcional.

El día excepcional hace referencia en realidad a un conjunto de días excepcionales, algunos de ellos ritualizados. En general, son días que marcan hitos en el ciclo de vida de las mujeres, o que ellas expusieron como tales porque así los consideraron. Estos últimos casi siempre tuvieron el contenido de hechos que modificaron sus vidas.

Los días excepcionales constituyen en la memoria femenina enunciada, marcadores temporales propios y son en el recuerdo vital de las mujeres los hitos de una dimensión temporal genéricamente específica. La mayoría de las mujeres vive, por lo menos, con dos calendarios vitales: el culturalmente aceptado para su sociedad y el suyo, conformado por los hechos genéricamente significativos de sus vidas, y por catástrofes y otros hechos sobresalientes.

Los días ritualizados en la vida de las mujeres incluyen partos y nacimientos, diversas presentaciones en el templo, el día del ingreso a la escuela, o los de concursos, fiestas y graduaciones escolares, el día de la fiesta de quince años, el de la pedida de la novia, el del matrimonio y el del divorcio, la luna de miel, la toma de hábito o la profesión de los votos perpetuos, los bautizos, las bodas de plata y los funerales.

Otros días excepcionales que marcan hitos en la vida de las mujeres son, por ejemplo: el de la primera y última menstruación, el día de la declaración amorosa, el de la pérdida de la virginidad, el de un aborto, el de la huida o el del rapto, el día en que se supo engañada, o en el que fue violada, el día que recibió "la señal del Señor", el día que dudó de su vocación religiosa, la primera vez que la golpeó su cónyuge, el día en que fue abandonada, el día en que empezó a beber, el día que murió un *otro*, el día que compraron

la casa o el terreno, el día que inició actividades nuevas, que empezó a trabajar o a estudiar, el día en que llegó a la ciudad como migrante, el día en que ingresó a una organización a un movimiento religioso o político, el día que fue designada, elegida o nombrada para algo, el día que votó por primera vez, el día en que ganó una huelga, el día que se decidió a engañar a su cónyuge, el día que la operaron de algo, o que se enfermó incurablemente, el día que cometió un delito, el día que aceptó ser prostituta, el día que entró en la cárcel o en el manicomio, o el día en que, finalmente, salió.

La transgresión y la obediencia como método

La transgresión social es un espacio privilegiado para el análisis de las normas y de la vida social. En el caso de las mujeres, definidas genéricamente por la obediencia, la transgresión adquiere una doble significación metodológica: define los hechos de poder que socialmente traspasan las mujeres y permite evaluarlos en torno a la construcción de su autonomía. La dependencia vital de las mujeres es el trasfondo de la consecución de autonomías.

El análisis de la dependencia vital, de la obediencia y de la transgresión, en cada hecho definitorio de la vida de las mujeres, es necesario para entender la interrelación de estos hitos, pero también, su autonomía relativa. Permite a su vez, encontrar cuáles de ellos son espacios de transformación de la condición femenina, y cuáles sólo transforman hechos de su situación.

Uno de los procedimientos que he utilizado en el análisis de los cautiverios de las mujeres ha consistido en la delimitación de las determinaciones históricas tanto de la condición genérica, como de la situación de las mujeres. Me refiero a los hechos, a las fuerzas y a las relaciones genéricas económicas, sociales, jurídicas, y políticas que constituyen lo que en cada época y en cada formación social y cultural son las mujeres. Más aún, la mayoría de estas determinaciones son diferentes según las clases sociales, la etnicidad e incluso la región en que viven las mujeres. Su adscripción a lo rural o a lo urbano, las formas variadas de estar en el Estado y de acceso al bienestar, así como las tradiciones culturales que identifican su mundo.

De ahí que haya definido características de las mujeres en

nuestra sociedad y en nuestra cultura en el presente, no con fines descriptivos sino teóricos. Por ello he centrado mi interés en la creación y la definición de las categorías básicas que emergen de la historia de las mujeres y permiten aprehenderlas como sujetos de la historia.

He buscado encontrar las formas de ser mujer (estereotipos básicos) creadas en esta sociedad y por esta cultura, y he contrastado el estereotipo con la existencia de las mujeres concretas, particulares. Este método tiene como centro las contradicciones intrínsecas de cada modo de vida, pero también las que se establecen entre el modo de vida y la concepción del mundo, entre la mujer y las mujeres. Así, el método surge de reconocer la contradicción en la dialéctica social y cultural que genera a las mujeres. Abordo de manera específica las contradicciones que enfrentan las mujeres para cumplir la feminidad de cada cual.

Las contradicciones han permitido detectar las dificultades que tienen las mujeres como sujetos particulares y como género, para cumplir con sus deberes genéricos. Los problemas individuales de las mujeres encuentran su génesis y su ámbito de expresión, en las contradicciones sociales y culturales.

La existencia de las mujeres particulares ha sido apreciada en este trabajo como síntesis histórica de determinaciones bio-socio-culturales. No pretendo con ello plantear una especie de programación robótica de la vida de las mujeres, sino encontrar explicación a los fenómenos particulares, a lo similar y a lo diferente. Sin embargo, las mujeres tienen pocas opciones vitales para desarrollarse y se enfrentan también a que las llamadas opciones no son tales.

Nacer mujer implica un futuro prefijado, y nacer en una clase específica, en el mundo agrario o en el urbano, en una tradición religiosa determinada y vivir en un mundo analfabeto o letrado, tiene un paso enorme en la defición de las vidas de las mujeres. Pero es el análisis de la particular forma de entrelazamiento de éstas y otras determinaciones históricas y lo que cada mujer logra hacer con su bagaje vital, lo que permite anticipar o explicar qué sucede para que una mujer sea monja o loca, o monja loca, por ejemplo.

Utilicé varios procedimientos metodológicos, entre ellos el análisis de los hechos básicos en la definición de modos de vida y concepciones del mundo, en circunstancias en que son tabú o están negados. Analicé hechos considerados normales contrastados con hechos considerados negativos, malos, perversos, así como los repetidos, esperados o recurrentes, en contraste con los excepcionales o únicos.

Cualquier aspecto de la cultura puede ser analizado de manera eficaz en momentos de crisis, ya que en ellos se evidencian los fenómenos definitorios. Por ejemplo, el filicidio en la maternidad o el tratamiento del deseo erótico en las monjas.

Las ideologías permiten un marco de percepción del mundo y, en ese sentido, favorecen la apreciación de algunos fenómenos sólo de ciertas maneras. A partir de este principio me he preocupado por encontrar en las ideologías lo oculto, lo prohibido, y lo negado, así como lo que es considerado disfuncional, anormal o perverso, para construir una representación más compleja de los hechos, porque lo descalificado recibe el tratamiento de inexistente.

Al analizar hechos negados y ocultos, los incorporo a una nueva visión y muestro cómo forman parte de la vida de las mujeres, de la sociedad y de la cultura. En el contraste con la norma, encontré las contradicciones entre los estereotipos creados en contrario a la problemática social, y esta misma. En este trabajo lo negado adquiere, entonces, la misma calidad que lo afirmado, y el proceso de enunciarlo permite integrarlo a la concepción y a la vivencia positivas del ser mujer y a la identidad de las mujeres.

Con todo, es difícil dar explicaciones racionales a hechos fundados en fenómenos irracionales e inconscientes y, por lo tanto, desconocidos. De ahí surge la aceptación de que por más interpretaciones que hagamos de la condición y de la situación de las mujeres, continúan ocultas tantas cosas que se hacen necesarias otras aproximaciones cognoscitivas para develarlas.

Finalmente, confirmo que los saberes elaborados son sólo posibles acercamientos a la vida de las mujeres y a la sociedad y la cultura. Se trata de una mirada social y personal que sólo en esas condiciones puede realizar quien investiga. Sólo teóricamente es posible imaginar la comprensión de totalidades.

En la realidad no hay totalidades, porque aquello que es ha dejado de ser en ese mismo momento. Porque los supuestos límites que conforman las totalidades son tan arbitrarios que inmediatamente podríamos sugerir otros; porque cualquier conocimiento generado devela nuevos hechos a conocer, y porque no se puede aprehender una realidad tan compleja como esta antropología de la mujer con una metodología tan limitada, con lagunas teóricas tan grandes y con las propias limitaciones. La vida de las mujeres y las formas diversas de sobrevivencia en cautiverio son mucho más ricas y complejas, afortunadamente, que la imagen que podamos crear de ellas.[12]

Mi estancia con las mujeres

Dimensiones fundamentales de este trabajo son la exposición y el análisis de los medios sociales y culturales implicados en el objetivo de lograr que las mujeres sean mujeres. Así, analicé las instituciones en que viven las mujeres, confronté las concepciones e ideologías correspondientes con su concreción en normas

---

12 Para Leslie White (1964:177-178) la relación entre individuo y cultura debe enfocarse culturalmente: "La totalidad del concepto del individuo, del organismo humano individual, resulta profundamente alterada por la interpretación culturológica. En lugar de considerar al individuo como causa primera, como alma motriz, como el iniciador y determinante del proceso cultural, como alguien que crea cultura con actos de la mente o psiquis, como alguien a quien se le deben todas las adiciones hechas a la cultura, lo vemos ahora como una parte componente y, en su carácter de tal, como una parte minuscula y relativamente insignificante de un vasto sistema sociocultural que abarca innumerables individuos en cualquier momento dado y que a la vez se remonta al pasado remoto. Vemos la cultura como un dilatado *continuum*, una corriente de elementos culturales de lenguaje, herramientas, utensilios, creencias, costumbres y actitudes que fluye a través del tiempo. Por supuesto la cultura ha entrado en existencia merced al hombre [*sic*] —innumerables individuos humanos— y no podría continuar sin ellos. Pero de ningún modo es necesario tener en cuenta al hombre —como especie raza o individuo— para una explicación de los cambios culturales. Para los fines de la interpretación científica, el proceso cultural puede ser considerado como una cosa *sui generis*; la cultura es explicable en términos de cultura. En este gran sistema sociocultural, y desde el punto de vista de una interpretación de este sistema, el individuo es 1. un agente catalizador que hace posible el proceso cultural interactuante, y 2. un medio de expresión del proceso cultural".

jurídicas o consuetudinarias, y ambos niveles culturales con los hechos sociales generales, y con las experiencias particulares de las mujeres.

De ahí que el análisis incluya instituciones, normas y creencias positivas y negativas, así como mujeres que cumplen o creen cumplir con la norma, y mujeres que no pueden o no quieren hacerlo.

Lo hice de diversas maneras, según las oportunidades específicas. Para hacer la etnografía, conviví con las mujeres, transformé el chisme[13] confrontado con lo vivido en técnica de investigación.

La palabra (dicha, silenciada o escrita) fue el medio principal de acceso a la vida de cada mujer, y el contraste con los hechos vividos fue base para la reconstrucción de la subjetividad femenina, y de la identidad de las mujeres. A pesar del peso de la palabra, "estar con las mujeres", acción metodológica por demás compleja, fue la vía de investigación más importante, con todo y sus múltiples limitaciones.

Estar con las mujeres para aproximarse y analizar sus vidas, consiste en compartir con ellas, hacer cosas juntas, mirar y mirarse, ser espejos y superficies que no reflejan, acompañarse y participar con las mujeres en sus quehaceres, en sus actividades específicas, en sus rituales, en situaciones de conflicto o de gozo, en la soledad de sus diversas celdas o en sus recorridos delirantes por las calles.

He designado a esta forma de investigar *estancia con las mujeres*. Está emparentada, de lejos, con la *observación participante*, a la cual algunas corrientes antropológicas han confundido con la antropología misma.

Mas allá del desacuerdo con la equívoca homologación de

---

13 Las mujeres participan en el intercambio vital a partir de la soledad de la opresión: su dependencia vital en relación con el poder las lleva a vivir en la más fuerte competencia individual contra todas las demás. Desde ese sitio en la vida, el chisme no es algo más que las mujeres hacen entre muchas otras actividades y formas de relación como podría serlo para los hombres. Significa mucho más. Para ellas es una de las pocas posibilidades de encuentro con las amigas-enemigas para sobrevivir y para encontrar en ellas un espejo de la propia imagen. Véase el Capítulo VIII

técnicas y métodos, con la definición de la antropología, encuentro formas de aproximación afines entre la observación participante y la *estancia con las mujeres*. Quien investiga se concibe distante, "observa", mira de una forma especial (mirada etnológica). Pero *la estancia con las mujeres* no se asemeja a la observación participante porque la distancia, no hace ajena a quien investiga. En cambio, considero que influye en el hecho de investigación, con su sola presencia, con sus decires y acciones y que, simultáneamente, es observada, analizada, investigada por las mujeres. Una parte del conocimiento es elaborada en este diálogo.

Finalmente, en contrario a la supuesta neutralidad del observador participante, la metodología de la "estancia" adquiere su especificidad, porque en este caso, el sujeto es mujer y es unilateral: además de mirar el mundo genéricamente, siente empatía hacia las mujeres con quienes investiga hechos que las constituyen a todas; se encuentra en ellas y las encuentra en sí misma. La investigación realizada constituye así, explícitamente, parte de una voluntad y de un saber políticos.

¿Quiénes son ellas?

De 1983 a 1988 trabajé con cientos de mujeres de los estados de México, Puebla y del Distrito Federal. Mujeres de diferentes edades, de distintas clases sociales y tradiciones culturales, pertenecientes a los grupos que he definido como cautiverios.

A su vez, los cautiverios constituyeron el sustrato de la tipología que me permitió seleccionar a las mujeres con quienes trabajé. La compleja tipología recogió además los criterios incluidos en lo que he definido como situación vital de las mujeres.

Los mismos problemas fueron investigados con mujeres niñas, adolescentes, "grandes", y viejas, con obreras, universitarias, campesinas, artesanas, dirigentas sindicales, voluntarias, sirvientas, madresposas, monjas, hermanas o superioras, legas acompañantes, custodias, policías, feministas, militantes políticas de derecha y de izquierda, periodistas, vendedoras ambulantes, maestras y brujas; entre ellas, con casadas, solas, solteras, novias, prometidas o pedidas, embarazadas y parturientas, fracasadas, abandonadas, divorciadas, viudas, mujeres estériles y madres múl-

tiples; con prostitutas del talón y dueñas de casa; con lesbianas y con mujeres de erotismo diverso. Trabajé también con sus hombres: con esposos, novios, amantes, hijos, padres, hermanos, compañeros de partido, sindicato y asociación, de estudio y de trabajo, con jefes, curas, policías, meseros de bares, peinadores, abogados, médicos, jurisconsultos y teólogos.

Entré a las instituciones y a los espacios vitales de las mujeres: fui aceptada en casas, conventos, prisiones, manicomios, escuelas, y hospitales. Conviví con monjas en retiros y compartí con ellas mi trabajo de antropóloga moderando discusiones y en conferencias. Las prostitutas platicaron conmigo en sus cuartos y hoteles, en las esquinas y en las delegaciones, también en asambleas que organizaron para defender sus derechos. Estuve en las casas de las madresposas y de las amantes, y en salones y consultorios de brujas. Visité a las presas en la cárcel y en sitios de detención, y a mujeres recluidas en manicomios, hospita- les, centros de rehabilitación, de salud mental y clínicas. Desde luego, los centros de trabajo y las casas fueron sitios frecuentemente visitados.

Siempre fui recibida y acogida por las mujeres. Ellas compartieron conmigo su intimidad, a sabiendas de que investigaba los cautiverios de las mujeres. La condición para nuestro intercambio consistió, por mi parte, en mantener absoluto respeto a su integridad personal y silencio en cuanto a su identidad personal.

Por otra parte, no he expuesto la etnografía y no ha sido necesario dar cuenta de nombres. Cuando en el texto hago alusión a alguna mujer o circunstancia particular, he cambiado el nombre; sólo unas cuantas son llamadas por su verdadero nombre cuando la fuente a la que he recurrido es pública.

El propósito de exponer hechos específicos ha sido sobre todo el de mostrar de manera concreta en las mujeres, la cercanía de mis proposiciones teóricas. Sin embargo, lo fundamental en este sentido es que la investigación etnográfica está implícita y ha sido elaborada como fundamento de la construcción teórica, que ocupa el mayor espacio en este trabajo.

La antropología de los cautiverios de las mujeres es sólo una de las versiones posibles; obra de mi experiencia y subjetividad, ha sido elaborada desde mi condición genérica y tiene mi particu-

lar impronta. Sé que hay otras con las que se confronta y complementa. Anticipo que mis afirmaciones no pretenden ser la verdad; ni siquiera aspiro a que sean verdaderas, sino un aporte a una memoria y a una escritura colectiva que hacemos, al vivir, las mujeres.

En *Meditación en el umbral*, Rosario Castellanos (1972) puso en duda una verdad imperecedera sostenida por mitos y normas mágicas y racionales, y por los cautiverios de todos los poderes que nos atrapan a las mujeres. Su voz adolorida es protesta y rabia; trasciende, porque nombró también la esperanza:

> Debe haber otro modo que no se llame Safo
> ni Mesalina ni María Egipcíaca
> ni Magdalena ni Clemencia Isaura.
> Otro modo de ser humano y libre.
> Otro modo de ser.

Ella y todas, lo construimos cada día.

Capítulo I
UNA ANTROPOLOGÍA DE LA MUJER

Algunas razones para una antropología de la mujer

¿Qué hace que muchos antropólogos consideren poco edificantes o irrelevantes para nuestra ciencia las investigaciones científicas sobre la vida de las mujeres? ¿Por qué una de las disciplinas dedicadas a estudiar, analizar y explicar la humanidad de los seres humanos no habría de ocuparse de la mitad de ellos?

Se dice que es innecesario e incorrecto hablar de antropología de la mujer. Se afirma que la disciplina ya se ha ocupado de las mujeres; es cierto, pero insuficiente para negar la necesidad de una antropología de la mujer.

Martha Moia (1981:21), quien ha contribuido a la investigación antropológica sobre la mujer, no está de acuerdo en dar el nombre antropología de la mujer a estos estudios porque, dice, encierra tres trampas: hacen creer que existe algo fuera de "nuestra realidad a lo que debemos integrarnos"; como no hay antropología del varón, plantean teorías especiales para la realidad "mujeril"; y no denuncian a la antropología como estudio de, para y por el hombre. Así, Moia propone hablar de "mujer y antropología". Sin demostrar por qué sería científicamente inadecuado elaborar teorías específicas que den cuenta de la específica condición de la mujer y de las situaciones específicas de las mujeres, indica que la mujer, "desde su condición, y reconociendo su situación de oprimida, se dirige a la antropología para aprender sobre sí misma y sobre... la opresión mediante el Método Ginecocéntrico".

Moia parte de que nada nuevo hay en la antropología cuando ésta se ocupa de las mujeres; además, presenta la disciplina como algo acabado y exterior a las mujeres, a lo que han de recurrir para aprender sobre sí mismas. En mi opinión, sí hay algo nuevo en la antropología de la mujer: la propuesta de que la antropología se ocupe de las mujeres como sujetos protagónicos de la historia, de la cultura; de que las mujeres, en su diferencia, puedan observarse, explicarse y tal vez interpretarse a partir de enfoques antropológicos y desde perspectivas que contribuyan a erradicar su opresión.[1]

Lejos de conformar un cuerpo de leyes y un modelo cerrado y acabado, la antropología de la mujer es una perspectiva filosófica que ha de incorporar conocimientos de la economía, la biología, la antropología, la sociología, el psicoanálisis y cualesquiera otras disciplinas.

Escisión genérica, condición y situación

Hombre y mujer han sido siempre sexualmente diferentes. En un proceso complejo y largo, se separaron hasta llegar a desconocerse. Así se conformaron los géneros[2] por la atribución de cualidades sociales y culturales diferentes para cada sexo, y por la especialización y el confinamiento exclusivo del género femenino en la sexualidad concebida como naturaleza, frente al despliegue social atribuido al género masculino.

Es un proceso doble, permanente e inconcluso en el que la mujer es reducida a la sexualidad y ésta —por considerarse natu-

---

[1] "La opresión de las mujeres... [es] un conjunto articulado de características enmarcadas en... subordinación, dependencia vital y discriminación de las mujeres en sus relaciones con los hombres, en el conjunto de la sociedad y en el Estado... Se expresa en la desigualdad económica, política, social y cultural de las mujeres, y... [es] parte del complejo de relaciones clasistas y patriarcales" (Véase Capítulo III).

[2] A partir de trabajos de Stoller (1968) y Millet (1975), pero sobre todo por la necesidad de diferenciar lo biológico de las demás características humanas, se utilizan las categorías sexo y género. Sexo: es el conjunto de características físicas, fenotípicas y genotípicas diferenciales, definidas básicamente por sus funciones sexuales en la reproducción biológica; se les asocian algunas características biológicas no reproductivas. Género: es el conjunto de cualidades económicas, sociales, psicológicas, políticas y culturales atribuidas a los sexos, las cuales,

ral— es desvalorizada. Así, la enorme diversidad de actividades, trabajos, sentimientos y formas de vida de las mujeres han sido definidos históricamente como producto de sus cualidades naturales, biológicas. Simultáneamente, las mujeres fueron haciéndose tan diferentes entre sí que se desconocieron unas a otras. El género femenino se escindió al aparecer grupos de mujeres exclusivos y mutuamente excluyentes, definidos también por la sexualidad.[3]

Un problema clave de la historia es la conformación paulatina de una complejidad humana caracterizada por la imposibilidad de los seres humanos particulares[4] para vivirla. La sociedad les impone modos de vida diferentes sustentados en su especialización excluyente: lo que es obligatorio para unos está prohibido para otros porque pertenecen a grupos como las clases sociales y los géneros, relacionados unos con otros porque se complementan en las contradicciones entre necesidades, carencias y poderes. Hoy todas las sociedades están estratificadas en géneros y casi todas, además, en clases y otras categorías sociales.

---

mediante procesos sociales y culturales, constituyen a los particulares y a los grupos sociales. A lo largo de la historia, las más diversas sociedades le han dado valor al reconocimiento de diferencias sexuales; a partir del dimorfismo sexual han clasificado a los individuos, cuando menos, en dos grandes géneros: masculino y femenino, pero como lo han mostrado Devereux (1985), Martin y Voorhies (1978:61-100), hay sociedades que reconocen de manera positiva más géneros sobre criterios combinados sexuales, de edad, preferencia erótica, fertilidad, etc. Para la argumentación sobre la importancia de utilizar las categorías de sexo y género, véase Katchadourian (1983). Lamas (1986) recoge la discusión y argumenta además la necesidad de la categoría género como síntesis conceptual de una posición feminista en la antropología.

3 Escisión del género: es el extrañamiento entre las mujeres: se ha conformado por un conjunto de barreras infranqueables que las distancian hasta impedirles reconocerse e identificarse. Se caracteriza por dos mecanismos dialécticamente articulados por el poder: La "naturalidad" de la condición genérica se combina con la exacerbación de lo que separa, de lo diferente, es decir, con la situación de las mujeres (Véase Capítulo II).

4 "El particular nace en condiciones concretas, en sistemas concretos de expectativas, dentro de instituciones concretas... Debe aprender a usar las cosas, a apropiarse de los sistemas de usos y expectativas; debe conservarse exactamente en el modo necesario y posible de una época..., en el ámbito de un estrato social dado. La reproducción del particular es reproducción del hombre histórico, de un particular, de un mundo concreto" (Heller 1977:21).

El proceso en el que surgieron clases y géneros pasó por una primera escisión de los seres humanos surgida de la diferenciación excluyente y compulsiva entre hombres y mujeres. De ella surgió la condición histórica de la mujer. Una segunda escisión ha ocurrido entre las integrantes del género femenino. Ésta define la situación de las mujeres, producto de su propia diferenciación. Las diferencias entre mujeres se deben a sus diversas situaciones genéricas derivadas de su adscripción de clase social, nacionalidad, concepción del mundo, edad, lengua, tradición histórica propia, costumbres, etcétera.[5]

La mujer: sujeto histórico, sujeto del conocimiento

La antropología de la mujer retoma los planteamientos básicos originales de la disciplina, con la diversidad de los sujetos y de los ámbitos de su alcance científico.

La antropología pudo definirse como espacio del conocimiento científico sólo con el planteamiento de un problema filosófico propio: la llamada naturaleza humana, es decir, la cultura, sus orígenes, los procesos y los contenidos de su conformación, su evolución, su diversificación y la configuración de las particularidades humanas. En su intrincado desarrollo histórico, la antropología trocó ese objeto filosófico por un objeto empírico: los llamados primitivos. En México el cambio en el paradigma antropológico se expresó en el desplazamiento del interés por la definición histórica de la naturaleza de lo mexicano y de los mexicanos, es decir, de la identidad nacional, hacia uno de los grupos que la constituyen: los llamados indios.[6]

---

[5] "La condición de la mujer es histórica y su contenido es su ser social y cultural: El conjunto de relaciones de producción y de reproducción en que están inmersas, las formas en que participan en ellas, las instituciones políticas y jurídicas que las contienen y norman, y las concepciones del mundo que las definen y las explican. La situación de las mujeres se basa en su existencia concreta según sus condiciones reales de vida: formación social donde nacen y viven, relaciones de producción-reproducción. . ." (Véase Capítulo II).

[6] Para un análisis de los paradigmas de la antropología y de la antropología mexicana, de sus temas y de sus sujetos, véanse Lagarde (1981) y Cazés y Lagarde (1983).

La antropología de la mujer enriquece a la disciplina y al conocimiento histórico, porque al analizar procesos culturales que conciernen a todos los grupos y categorías sociales, no se limita a indios ni a primitivos, y permite ampliar el examen de problemas y paradigmas que conforman su ámbito. Aun en el análisis de la situación de las mujeres indias, su realidad rebasa al grupo que el reductivismo de la antropología mexicana ha privilegiado. Las indias tienen mucho que ver con los indios, pero su situación se fundamenta tanto en su condición de mujeres, como en su condición étnica y de clase.

Analizar periodos o coyunturas, regiones, grupos y culturas, o investigar temas puntuales (parentesco, religión, poder, relaciones económicas, sexualidad, rituales, mitología, costumbres) exige caracterizar las diferencias genéricas y dar cuenta de las formas en que las mujeres intervienen en ellos. Las preocupaciones antropológicas por los hechos definitorios de la cultura (trabajo, formas de subjetividad social, predisposiciones, normas, instituciones), precisan definir a la mujer como sujeto de investigación, porque es sujeto constitutivo de la historia. Para ello es necesario crear conceptos, categorías y metodologías que permitan aprehender a este sujeto singular y modificar verdades científicas que lo omiten.

En tanto que sujeto del conocimiento, la mujer requiere del enfoque antropológico como método interpretativo de su constitución y de su evolución históricas. La tesis antropológica que sostiene la unidad de la especie y ubica a los seres humanos como sujetos históricos complejos y multideterminados es necesaria para concebir a la mujer como una particular unidad dialéctica entre cuerpo, sociedad y cultura. Así, la antropología de la mujer permite el análisis de relaciones sociales, instituciones, normas, ideologías, que conforman a la mujer y cuya expresión son las mujeres. Permite igualmente aclarar que los humanos no son hechos biológicos, sino productos de procesos históricos y que la biología capturada desde la cultura debe ser tomada en cuenta por su enorme peso en las atribuciones sociales y culturales.

Es conveniente destacar que este enfoque permite aproximarse a la mujer como ser social, ser de cultura, definida y especiali-

zada en el trabajo y en otras actividades vitales centradas en la reproducción social y cultural: como cuerpo vivido,[7] circunscrito a la sexualidad. Sobre ese cuerpo y esa sexualidad históricos se han estructurado su subjetividad y sus posibilidades de vida como espacio para los otros. La historia de la mujer como género, ha sido hasta ahora la de un ser-de-los-otros.[8]

Los conocimientos desarrollados por la antropología de la mujer pueden incidir no sólo en la interpretación de la condición de la mujer y de la cultura: contribuyen, sobre todo, a la construcción de la identidad genérica al develar lo común, lo compartido por todas las mujeres, y las diferentes formas de ser mujer. Con la antropología de la mujer se busca evidenciar cuán históricos son el destino y las posibilidades que las mujeres tienen de apropiarse de la historia con la crítica y la desestructuración de la ideología de la naturaleza que han interiorizado.

Plantear a la mujer como sujeto de análisis de la antropología significa reconocer que su diferencia genérica compete al problema filosófico de la naturaleza humana, o sea a la historia. En ella, la mujer ha sido una parte irreductible y necesariamente identificable. La antropología de la mujer es, pues, una perspectiva que conduce hacia la identidad humana de hombres y mujeres a partir de sus diferencias genéricas.

¿Qué significa antropología de la mujer?

Veamos término a término el concepto antropología de la mujer:

---

7 El concepto cuerpo vivido fue creado por Simone de Beauvoir (1981) y desarrollado ampliamente en su obra. Constituye una categoría central para una antropología de la mujer ya que explica la unidad del ser humano en la materialidad de su cuerpo que incluye la subjetividad (la conciencia y el inconsciente, el mundo psíquico), y concibe al ser humano y a su cuerpo como síntesis indisoluble de la historia colectiva y particular.

8 La mujer concebida como ser-para-los-otros, ser-de-otros es una tesis de Basaglia (1983:35): define a la mujer como reproductora de los otros y de sí misma en todos los órdenes de la vida, constituida por los otros y perteneciente a ellos. La categoría contiene tres ejes: la mujer-naturaleza, la mujer cuerpo-para-otros, la mujer madre-sin madre. Para la autora, el cuerpo femenino ha sido central en la definición histórica de la condición de la mujer y en la apreciación patriarcal que la considera un don natural.

anthropos, hombre;
logos, conocimiento;
mujer, hembra del macho.

Antropología, como primera parte de la defición, significa conocimiento del hombre. A ella se añade la segunda parte cuyo significado cultural mujer es: hembra del macho. Parecería una sinrazón proponer que un área de conocimiento de una disciplina especializada en el estudio del hombre, lo sea de la mujer. ¿Qué es lo que no suena bien? ¿qué es lo que nos asombra de esa proposición?

El hecho de que el término *anthropos*, que designa lo relativo al hombre, abarque específicamente a la mujer, causa incomodidad. En nuestra cultura, el concepto hombre no es neutro, sino claramente sexuado y genérico. Es el concepto que define a los individuos del grupo genérico masculino: al conjunto de seres humanos machos.

Todos aquellos que tienen características sexuales de los machos, se consideran machos y entran en el sistema de clasificación bajo el término hombres o varones. A ellos se aplica también el término hombres, con el doble sentido de hombres-hombres, seres humanos varones: sector varonil de la humanidad. De tal manera que hombre, varón y macho, son sinónimos. La organización del mundo y las concepciones dominantes, hacen que se dé mayor sinonimia entre esos términos que entre hombre y ser humano. Surge también un problema real de referencia y significado debido a la mayor o menor identidad entre los contenidos de términos (teóricamente) idénticos.

La situación se complica porque en nuestra lengua y en general en Occidente el concepto hombre tiene, de manera simultánea otro significado: se trata de la concepción que engloba a todos, su referente es la humanidad. El problema semántico —ideológico— ocurre porque el carácter patriarcal de la sociedad y de las concepciones del mundo, le da en primer lugar el significado de varón. La contradicción política consiste en usar de manera simultánea el mismo término en una primera intención como general y sólo en un segundo plano como varón. Finalmente, el patriarcalismo ideológico hace que se borre el sentido general y predomine

el que refiere a los varones, aun cuando se haga referencia a hombres y mujeres.

El significado que permite construir una verdadera categoría general como *anthropos* no es hombre, es ser humano. Si aplicamos ese contenido leemos *antropología* como conocimiento, estudio, análisis, indagación sobre el ser humano. Sólo con ese acuerdo tiene sentido agregar *de la mujer*, como un particular de la totalidad.

Pero un nuevo problema surge con el significado que se da a mujer como hembra del macho. Ésa es la definición de los diccionarios, especializados en fosilizar concepciones del mundo a partir de ideologías muy concretas. Pero ésa es precisamente la razón de traerla a colación. El diccionario es útil, porque no define nada que no tenga peso en la vida social y en la cultura. Tal es el caso del significado que adjudica a la voz mujer, que es definida en una dimensión animal, como el grupo sexual que no es hombre y a la vez como el grupo genérico que es del hombre, cuando menos como referente.

Así, la validez científica de plantear una antropología de la mujer se encuentra en las posibilidades de desarrollo de un conocimiento y de una sabiduría críticos y creativos que permitan ver a la mujer como ser humano, como ser de la sociedad y de la cultura, que históricamente constituye un grupo específico, una categoría social definible positivamente y no sólo en función de otros grupos. La antropología de la mujer se caracteriza por la idea básica de que el ser humano se conforma de manera irreductible por la unidad de hombres y mujeres, es decir por dar la connotación exclusiva de ser humano a *anthropos*, como categoría general, y eliminar el significado varón en la conformación de su campo teórico.

El interés contemporáneo en la mujer constituye una recuperación de temas y perspectivas propios de la reflexión sobre la historia, la sociedad y la cultura del siglo XIX. Reflexión actualizada por la irrupción de las protestas de las mujeres y de las primeras propuestas feministas.

La antropología de la mujer remonta sus orígenes a los autores decimonónicos que plantearon teorías para explicar la evolución

de las sociedades y el papel de mujeres y hombres en ellas, el surgimiento de instituciones como la familia o el Estado, o las causas de lo que llamaron dominio "sexual".[9]

MacLennan (1865) con su teoría del patriarcado o Bachofen (1861) con la del matriarcado, así como Morgan (1877) y Engels (1884) buscan explicar en su análisis histórico la opresión de la mujer a partir de su lugar en las relaciones de producción y en la sociedad. No importa para nuestra perspectiva si sus datos, o incluso si algunas de sus tesis o de sus conclusiones hoy han sido refutadas; lo importante es que conceptualizaron a la mujer y a su circunstancia en el espacio de la historia y no de la naturaleza, y que la mujer, sus relaciones, sus funciones y las instituciones que la recrean ocuparon un lugar central en su interpretación histórica. La visión del mundo de los clásicos y su análisis abarcaban dimensiones hoy perdidas: incluía el análisis y la crítica a la opresión de las mujeres; incluso algunos de ellos eran destacados luchadores por los derechos de la mujer, como Harriet y John Stuart Mill (1869).

En su concepción filosófica Marx (1844) hizo el planteamiento revolucionario de la inexistencia de la humanidad como categoría unitaria, y la explicó por la enajenación entre los seres humanos, en particular por la enajenación entre hombre y mujer. Marx planteó, como más tarde lo hicieran Flora Tristán y Fourier (1848), que uno de los objetivos de los seres humanos es llegar a constituir una identidad común con la superación de antagonismos derivados de la explotación y de todas las formas de opresión.

Marx (1844:142) consideró que la particular relación opresiva entre hombres y mujeres es una de las fuentes de la enajenación humana:

> En la relación con la mujer como presa y servidora de la lujuria comunitaria se expresa la infinita degradación en la que el hombre existe para sí mismo, pues el secreto de esta relación

[9] Sobre la relación histórica entre antropología y mujer véanse Martin y Voorhies (1978:132-162), Harris y Young, (1979:9-30) y la síntesis más reciente publicada en México de Goldsmith (1986:147-172).

tiene su expresión inequívoca, decisiva, manifiesta, revelada, en la relación del hombre con la mujer y en la forma de concebir la inmediata, natural y necesaria relación del hombre con el hombre, es la relación del hombre con la mujer.

Esta relación inmediata, natural y necesaria del hombre con la mujer es un planteamiento de orden filosófico, una utopía histórica cuyo fundamento no tiene que ver con instituciones inamovibles ni con las relaciones que conocemos; por el contrario, en ella se encuentran el deseo y el planteamiento político de terminar con las relaciones prevalecientes y de construir la humanidad que por ahora es inexistente. Concepciones como ésta han sido fundamentales en la antropología de entonces y de ahora, y en las filosofías socialistas, comunistas y feministas de todos los tiempos.

En este siglo, las aportaciones antropológicas de Margaret Mead (1935), Ruth Benedict, Malinowski (1932), Evans-Pritchard (1975) y Lévi-Strauss (1949), por sólo citar algunos, han sido fuente de enriquecimiento de concepciones sobre la diversidad genérica, la sexualidad, el parentesco, las instituciones y las creencias. Pero la antropología de la mujer se constituye de manera práctica, con la perspectiva globalizadora, histórica y feminista de Simone de Beauvoir (1949). Su *Segundo sexo* es una verdadera antropología de la mujer, porque el núcleo mismo de investigación es la mujer, conceptualizada desde una perspectiva histórica y cultural. En esta obra clásica la condición de la mujer se plantea y analiza por primera vez a partir de una síntesis de marxismo, psicoanálisis, antropología y feminismo.

La antropología de la mujer es uno de los contenidos recientemente adquiridos por la antropología. El conjunto de preocupaciones que se ha planteado la antropología, se ha visto transformado y ampliado: de hecho han surgido nuevos paradigmas científicos. Los problemas de la investigación antropológica se han modificado, desde la perspectiva de la historia de la ciencia, por la irrupción de las mujeres en la historia como sujetos sociales.

En los cambios en la sociedad y en las mujeres se encuentra la sustancia que ha hecho posible la redefinición teórica. Las mujeres, sus relaciones, sus actividades, sus funciones se han

vuelto cada vez más complejas y contradictorias. La propia realidad ha hecho evidente que el mundo no puede ser conceptualizado de manera androcéntrica, y se ha plasmado en cambios en la propia identidad, en la conciencia de las mujeres y en su acción política en todo el mundo.

La antropología de la mujer posterior a Simone de Beauvoir, al 68 y al auge mundial del feminismo de los setentas enfrenta nuevos problemas culturales. En ese lapso han ocurrido cambios tales como la aceptación de que el campo de la antropología no se reduce a sociedades ágrafas, primitivas o precapitalistas, sino que aspira a analizar todo tipo de sociedades. Ya no son sujetos de la antropología sólo los "contemporáneos primitivos" o los indios, sino todos los sujetos sociales, porque es interés de la antropología la cultura en sus más diversas dimensiones y niveles.[10]

Ya no se concibe a la antropología como un *corpus* cerrado, con un objeto de estudio, con una metodología exclusiva, sino como una disciplina abierta a la necesaria integración del conocimiento a partir de su articulación con otras disciplinas. Unidad del conocimiento obligada por la unidad de la realidad misma. Problemas nuevos producto también de transformaciones, que han involucrado a los sujetos sociales y al mundo a los que había contribuido a definir la antropología anterior.

Hoy se aprecian nuevas formas de ver la cultura, contenidos metodológicos diferentes, orientaciones ideológicas y prácticas científicas y políticas diversas. El pensamiento y la práctica de los

---

10 *Sexo y destino* es el trabajo que recoge la investigación de Greer (1985) sobre la centralidad de la sexualidad en la vida de mujeres y hombres de diversas culturas. La considera uno de los ámbitos en los que se define la intervención opresiva en la vida de los pueblos: "El paradigma del primero, segundo y tercer mundos, o sea, de países desarrollados, en vías de desarrollo o no desarrollados, se basa en una incuestionable arrogancia. Conceptualmente es idéntica a la suposición de un grado de desigualdad no soñada ni siquiera por el feudalismo más radical. En ningún otro aspecto es más evidente esta blanda condescendencia que en los proyectos y ejecuciones de nuestros programas de ayuda exterior..." Y se pregunta con un extremo relativismo cultural que puede justificar cualquier opresión: "¿por qué hemos de erigir el modelo de sexo recreacional en las plazas públicas de todo el mundo? ¿Quiénes somos nosotros para invadir el lecho matrimonial de mujeres con velo?..." (1985:10).

mismos antropólogos, no siempre de manera consciente, han sido afectados por los cambios en la sociedad y en la cultura que han permitido mirar de otra manera, más rica y compleja, a la mujer. Ha cambiado también la aproximación a la sociedad, a la cultura y a la historia: han surgido como parte de las distintas corrientes de la antropología preocupaciones, investigaciones y trabajos que construyen problemas de investigación en torno a la condición de la mujer y a la situación de las mujeres. Cambios epistemológicos profundos hacen ver a la mujer como sujeto y no como objeto de investigación, sobre todo desde la perspectiva de las antropólogas.

La tesis planteada no significa, desde luego, que la antropología anterior a estos nuevos paradigmas científicos e históricos no hubiera analizado las actividades, las relaciones, y las funciones de las mujeres. Por el contrario, la antropología ha contribuido de manera notable a dar cuenta, a constatar, a sintetizar y a difundir los más variados aspectos de la vida de las mujeres en las más diversas sociedades y en diferentes periodos históricos. A partir del método comparativo, ha confrontado en sus descripciones las diferencias que existen entre las mujeres, y ha intentado explicarlas. Ha aventurado así una explicación hipotética inicial: son las características distintas de sus modos de vida las que permiten explicar su condición histórica y sus diversas situaciones de vida.

En este aspecto, la antropología tiene un largo trecho andado que le permite ser fundamento actual de la moderna interpretación sobre el fenómeno mujer. La importancia de estos aportes es elevada. Desde un punto de vista político la antropología contribuyo con argumentos sólidos a combatir ideas fosilizadas en la concepción del mundo dominante, en relación al carácter absoluto, ahistórico de la mujer, sustentado en una supuesta naturaleza femenina.[11]

La comparación, el reconocimiento, y la advertencia de diferencias sociales y culturales entre las mujeres es uno de los campos más promisorios en el terreno de las aportaciones antropológicas al desarrollo de nuevas identidades para el género, para cada mujer

---

[11] Basaglia (1983:35) sostiene que la sexualidad que define a la mujer no le pertenece, "le ha sido expropiada".

y para la transformación ideológica de mentalidades patriarcales. Las diferencias permiten, por un lado, buscar explicaciones más sólidas que las referidas a la naturaleza y dar cuenta de que los supuestos universales son, cuando menos, relativos, presentan diferencias, o simplemente no existen. Surge la evidencia de que algunas características consideradas inherentes a la feminidad en circunstancias diferentes, simplemente no pueden desarrollarse. Es decir, las investigaciones antropológicas en torno a la cuestión de la mujer contribuyen a formular nuevas definiciones, y deben ser vistas también como método de comprobación de la historicidad de la mujer.

Las variantes permiten definir explicaciones históricas. Las variaciones sociales y culturales del ser mujer, es decir, las diversas situaciones de vida de las mujeres, son la base de tesis que se proponen demostrar el carácter histórico de su existencia. No se derivan de la genética, de la fisiología, de la neurología, de características endocrinas, explicación a la opresión de las mujeres, ni de otros determinismos. Tampoco son explicaciones unilaterales de tipo económico; no es posible encontrar en el lugar y el papel de las mujeres en los procesos económicos las únicas explicaciones causales de su condición genérica.

No. La perspectiva antropológica es dialéctica: no encuentra causas únicas ni últimas, por eso es necesaria para entender un fenómeno multideterminado, complejo y diverso como es la mujer. La antropología se muestra así, como una posibilidad en la creación de nuevas perspectivas. Se muestra como ejemplo positivo del conocimiento en nuestro tiempo.

Algunas de sus corrientes, en particular las dominantes, han contribuido a legitimar formas de vida, a consolidar concepciones que mantienen segregada y recluida a la mujer en unas cuantas posibilidades de vida social definidas en torno a su cuerpo, y limitadas a la reproducción social. Otras corrientes, no sólo de la antropología, forman parte de las fuerzas liberadoras en la actualidad. La síntesis que se realiza permanentemente, a partir de la reflexión antropológica y de otras ciencias adquiere dimensiones cada vez más extendidas. La multiplicidad de instituciones locales e internacionales que intervienen en la vida de las mujeres y que

definen normas generales de carácter obligatorio —como la abolición de formas aberrantes de discriminación genérica o racial— han sido influidas por los conocimientos desarrollados en esas condiciones. Los movimientos políticos que han logrado cambios y luchan por transformar de fondo la condición de la mujer, como el feminismo y otros que no se reivindican en esta corriente ideológica pero se perfilan por ahí, han basado la fundamentación de sus concepciones, la denuncia o las propuestas de modificación, en conocimientos generados desde diversas experiencias y saberes, y que la antropología está en posibilidades de sintetizar.

La antropología ha contribuido de manera notable a cambiar la situación opresiva de las mujeres. Ha desarrollado su influencia a nivel ideológico al investigar y dar a conocer formas de vida diversas, con lo que ha contribuido a derrotar etnocentrismos universalistas. Ha buscado explicaciones históricas al lugar de las mujeres en las más diversas formaciones sociales.

En este sentido son fundamentales los trabajos de Kay Martin y Barbara Voorhies (1978) quienes critican la concepción androcentrista de la ciencia del hombre, y desarrollan un enfoque antropológico para analizar la condición de la mujer y la situación de las mujeres en sociedades basadas en modos de producción y con culturas muy diferentes.

De particular importancia en el desarrollo de una antropología de la mujer son los trabajos de varias autoras reunidos por Olivia Harris y Kate Young bajo el título *Antropología y feminismo*. En él, Sally Linton demuestra cómo la ideología androcentrista se ha concretado en modelos de análisis machistas que han impedido observar la verdadera participación de las mujeres recolectoras en la reproducción de su sociedad y su cultura. Discusiones en torno a la filosofía de la ciencia como las de Ortner y Strathern (1979), fundamentan la crítica de las concepciones que asimilan a la mujer con la naturaleza, y al hombre con la sociedad y la cultura.

Autores hoy clásicos como Godelier y Meillassoux han incorporado el análisis materialista de la historia a la antropología contemporánea, lo que es indispensable para el análisis de la condición de la mujer. A partir de esta metodología ha sido posible plantear hipótesis sobre el papel de la división del trabajo en el

antagonismo genérico, o sobre el lugar y las funciones de las mujeres en la sociedad a partir de su intervención en la producción y en otras esferas sociales. En particular Meillassoux (1977:195) ha conceptualizado la reproducción doméstica como medio de reproducción de la fuerza de trabajo en sociedades capitalistas, como el eje de contradicciones sociales que involucran en definitiva a las mujeres.

Finalmente, Martha Moia (1981), a pesar de no llamar a su aporte "antropología de la mujer", la sintetiza con una visión más acabada, con categorías específicas como la sororidad, el ginecogrupo y otras de gran utilidad, aplicadas en análisis concretos de viejos paradigmas en torno a la mujer como el matriarcado, el patriarcado, la sexualidad, el incesto, y el parentesco, entre otros.

La contribución de la antropología de la mujer no ocurre sólo en el campo teórico o ideológico, sino político. A partir de investigaciones concretas ha sido posible proponer cambios, planear proyectos de desarrollo, y denunciar prácticas aberrantes que contribuyen a la opresión de las mujeres en distintos países.

Por ejemplo, para recordar sólo algunos:

La venta de niñas por sus familiares, en fenómenos de la prostitución como la trata de blancas, o la venta y el homicidio de niñas (y niños) de países tercermundistas para el mercado ilegal que abastece los bancos de órganos para salvar la vida a niños del primer mundo.

La prohibición a las mujeres de actividades como la educación, o incluso el conocimiento de las primeras letras.

Los casamientos y la maternidad infantiles, diversas formas de mutilación sexual como la clitoridectomía que se expande con el islam, la religión contemporánea que más adeptos incorpora; maltratos y violencia a las mujeres de las más distintas sociedades, en particular formas de violencia erótica cuya explicación se encuentra en la opresión genérica de las mujeres.

La existencia de una extensa gama de formas de segregación social en distintos grados de cautiverio, basados en normas sociales que han encontrado las más variadas justificaciones de tipo biológico, económico, jurídico, religioso o ético.

De manera conjunta con la psicología y el psicoanálisis, la antropología ha contrariado la cultura y la moral victorianas, al dar cuenta de la existencia de fenómenos considerados imposibles, o que habían sido contemplados, en todo caso, como perversiones de la norma, como disfunciones o como enfermedades.

Prácticas eróticas infantiles, de carácter positivo enmarcadas en culturas con altos grados de permisividad erótica prematrimonial, costumbres, creencias y tradiciones que violentan aquello que se consideraba inamovible por natural o por su fundamento divino: formas de relación entre parientes que estarían proscritas por incestuosas.[12]

Sociedades en las cuales el tejido y la alfarería son típicas de los varones junto a otras que las consideran parte de la naturaleza de las mujeres; prácticas como la *couvade* en la cual el esposo y padre guarda cuarentena y recibe regalos por el recién nacido, mientras la mujer recién parida se incorpora al trabajo.

Sociedades en las que la poliandria es una práctica de carácter obligatorio —y no porque las mujeres sean poderosas—, frente a otras sociedades de poligamia masculina disfrazada de monogamia privada y poligamia pública. En fin, la comprobación de que en torno a la sexualidad de la mujer se tejen diversas opresiones.

La existencia de algunas culturas en las cuales parir no es doloroso, de las que se aprendieron métodos conocidos en todo el mundo como parto sin dolor o psicoprofiláctico.

A partir del bagaje antropológico es difícil negar la variabilidad cultural con que distintas sociedades enfrentan y organizan la vida a partir de las diferencias genéricas y de los contenidos que les dan a estas diferencias. Como es difícil también dejar de advertir que ser hombre o ser mujer son hechos históricos que como tales devienen, se transforman y dejan de ser, para dar lugar a nuevos hechos y contenidos.

Mi propia perspectiva me hace proponer una antropología de

12 Es incorrecto el planteamiento, por lo demás generalizado, de hablar del "problema de la mujer". La mujer no es un problema ni para la ciencia, ni para la sociedad o la cultura. Las mujeres tienen problemas, pero no es ese aspecto el referido, ya que no se dice "los problemas de la mujer".

la mujer como una mirada peculiar de la cultura, un método para lograr la construcción del sujeto mujer a partir de la dialéctica biología-sociedad-cultura. Antropología capaz de analizar la dialéctica implícita en la mujer, en su complejo y contradictorio desarrollo histórico. Señalar los antagonismos, ocupar un sitio desde el cual se hace el análisis que contiene a la vez crítica de la cultura y nuevas dimensiones culturales. Aquella en que se eliminen las categorías hombre, mujer, blanco, esclavo, explotado, poderoso, miserable. Una antropología cuyo sentido profundo sea el conocimiento para construir sociedades y culturas sin opresión. Crear una realidad humana compleja y plural articulada en torno a la diferencia. La configuración de la humanidad como la unidad en la diversidad, como lo no-Zelig.[13] Humanidad que permita el intercambio de espacios vitales entre los seres humanos, que no especialice como destino fatal. Humanidad, tal vez, en que se erradique el poder.

Persigo con este trabajo un fin concreto: contribuir con lo que tenemos, con lo que somos, a la crítica de la cultura, a transformar la condición opresiva de las mujeres y de todos los seres humanos, a iluminar al mundo con esa parte oscura de la tierra que somos las mujeres.

13 La categoría no-Zelig proviene del personaje Zelig creado por Woody Allen en su película de 1985. Zelig encarna al hombre masa que se esfuerza por no diferenciarse, por ser idéntico a cualquiera de los demás, siempre obediente, producto de la sociedad autoritaria y de la cultura uniformadora.

Capítulo II
LA CONDICIÓN DE LA MUJER

La condición[1] histórica de la mujer

La condición histórica es el conjunto de circunstancias, cualidades y características esenciales que definen a la mujer como ser (genérico). Es histórica, en el sentido que le dio Simone de Beauvoir hace más de cuatro décadas, en su obra *El segundo sexo*:

> No se nace mujer: una llega a serlo. Ningún destino biológico, físico o económico define la figura que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana. La civilización en conjunto es quien elabora ese producto... (II:13)

La condición de la mujer es una creación histórica cuyo contenido es el conjunto de circunstancias, cualidades y características esenciales que definen a la mujer como ser social y cultural genérico. Es histórica en tanto que es diferente a natural, opuesta a la llamada naturaleza femenina, es decir, al conjunto de cualidades y características atribuidas a las mujeres —desde formas de comportamiento, actitudes, capacidades intelectuales y físicas, hasta su lugar en las relaciones económicas y sociales y la opresión que las somete—, cuyo origen y dialéctica escapan a la historia y pertenecen, para la mitad de la humanidad, a determinaciones biológicas congénitas ligadas al sexo.

---

[1] El concepto condición significa "índole, naturaleza o propiedad de las cosas" (Alonso, 1982).

Gramsci (1975:40) fundamentó la historicidad de la naturaleza humana, la cual es presupuesto y fundamento ideológico de la llamada naturaleza femenina; en ese sentido sus argumentos son pertinentes para analizarla:

> Que la naturaleza humana sea el conjunto de las relaciones sociales, es la respuesta más satisfactoria, porque incluye la idea de devenir: el hombre deviene, cambia continuamente con la modificación de las relaciones sociales y porque niega al hombre en general; en verdad, las relaciones sociales son expresadas por diversos grupos que se presuponen entre sí y cuya unidad es dialéctica, no formal... El hombre es aristocrático en cuanto es siervo de la gleba, etcétera, hombre es hombre en cuanto es mujer, [ML. Se puede decir también: la naturaleza del hombre es la historia].

La condición de la mujer está constituida por el conjunto de relaciones de producción, de reproducción y por todas las demás relaciones vitales en que están inmersas las mujeres independientemente de su voluntad y de su conciencia, y por las formas en que participan en ellas; por las instituciones políticas y jurídicas que las contienen y las norman; y por las concepciones del mundo que las definen y las interpretan. Por esta razón son categorías intercambiables condición de la mujer, condición histórica, condición social y cultural y condición genérica (es común el uso de condición sexual, pero el concepto sexual es cuando menos insuficiente).

El contenido de esta categoría está basado en la concepción y el método sintetizados por Marx (1859) en su *Prologo de la contribución a la crítica de la economía política*, en el que plantea las líneas esenciales de la perspectiva histórica materialista. Cualquier fenómeno de la sociedad y de la cultura puede ser abordado de esa forma, en particular la historia que incluye a las mujeres y la historia de la creación de la mujer. La antropologia que se propone analizar los modos de vida de las mujeres y su cultura, así como construir una historia de la sociedad y de la cultura que

las incluya, encuentra en esta formulación un eje metodológico fundamental.[2]

La situación[3] *de las mujeres*

La categoría situación de las mujeres se refiere al conjunto de características que tienen las mujeres a partir de su condición genérica, en determinadas circunstancias históricas. La situación expresa la existencia concreta de las mujeres particulares, a partir de sus condiciones reales de vida: desde la formación social en que nace, vive y muere cada una, las relaciones de producción-reproducción y con ello la clase, el grupo de clase, el tipo de trabajo o de actividad vital, su definición en relación con la maternidad, a la conyugalidad y a la filialidad, su adscricpción familiar, así como los niveles de vida y el acceso a los bienes materiales y simbólicos, la etnia, la lengua, la religión, las definiciones políticas, el grupo de edad, las relaciones con las otras mujeres, con los hombres y con el poder, las preferencias eróticas, hasta las costumbres, las tradiciones propias, los conocimientos y la sabiduría, las capacidades de aprendizaje, creadoras y de cambio, y la capacidad de sobrevivir, la subjetividad personal, la autoidentidad y la particular concepción del mundo y de la vida.

Las mujeres comparten como género la misma condición genérica, pero difieren en cuanto a sus situaciones de vida y en los grados y niveles de la opresión (*véase* Capítulo IV).

---

2 "...en la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre lo que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia..." (Marx, 1848:187).

3 Se considera una situación a la "posición de una persona o cosa en determinado sitio o situación" (Alonso, 1932).

Las categorías y el método

La mujer es más que las mujeres, y las mujeres son más que el género.

La mujer	las mujeres
Lo abstracto	lo real concreto
El ser social	la existencia social

La construcción teórica de la condición de la mujer tiene como sostén metodológico este conjunto de categorías, de relaciones y de niveles. Los términos la *mujer* y las *mujeres* no son sinónimos, ni es uno plural del otro. Son categorías con significados específicos y se refieren a distintos niveles de representación.

La mujer

La categoría más general es la mujer. Se refiere al género femenino y a su condición histórica; expresa el nivel de síntesis más abstracto: su contenido es el ser social genérico. Cuando se usa la voz *la mujer* se alude al grupo sociocultural de las mujeres.

La condición histórica corresponde con la mujer, con la categoría más general y abstracta, con el ser social genérico, con las características comunes a las mujeres: aquellas surgidas en el proceso histórico de la relación entre:

biología-sociedad-cultura

sexo-género

cuerpo vivido-trabajo-contenidos de vida

Lo común, lo esencial a las mujeres, en las más diversas sociedades, es que el eje de la vida social, de la feminidad y de la identidad femenina es la sexualidad para otros.[4] Una sexualidad reproductora de los otros, escindida y antagonizada en sexualidad procreadora y sexualidad erótica. La mujer con su vida social, como hecho de cultura da vida a los otros, los reproduce y lo recrea:

procreadora

sexualidad reproductora para otros:

erótica

[4] Véase mujer-ser-de-otros, categoría esencial creada por Franca Basaglia, en la definición de la condición de la mujer referida en el Capítulo I.

En la cultura patriarcal[5] la mujer se define por su sexualidad, frente al hombre que se define por el trabajo. Además se confina la sexualidad en el ámbito de la naturaleza, como una esencia más allá del hacer de la mujer. Habría que decir que la sexualidad es también cultural y es, junto al trabajo y a otras formas de creación, uno de los espacios privilegiados a partir de los cuales la mujer se separa de la naturaleza. La sexualidad femenina como hecho natural y el trabajo masculino como hecho social y cultural son los hilos de actividad humana diferenciados, que al unísono caracterizan, en la ideología dominante, la humanización diferencial de la especie.

La relación entre sexualidad y cultura ha sido enfocada ideológicamente como una relación entre lo inferior y lo superior, lo natural y lo civilizado, o como lo animal frente al progreso humano. Así por ejemplo, la naturalidad de lo sexual, intocado y permanente, a la vez que previo a la sociedad, aparece en autores como Freud[6] quien parte de la siguiente contradicción entre sexualidad y cultura:

> Ya sabemos que la cultura obedece al imperio de la necesidad psíquica económica, pues se ve obligada a sustraer a la sexualidad gran parte de la energía psíquica que necesita para su propio consumo. Al hacerlo adopta frente a la sexualidad una conducta idéntica a la de un pueblo o una clase social que haya logrado someter a otra a su explotación. El temor a la rebelión de los oprimidos induce a adoptar medidas de precaución (1930:3041).

---

[5] Para la categoría cultura patriarcal véase el Capítulo VI.

[6] Por ejemplo Freud (1930:3025) consideró que la cultura tiene una "tendencia a restringir la vida sexual, no menos evidente que otra, dirigida a ampliar el círculo de su acción. Ya la primera fase cultural, la del totemismo, trae consigo la prohibición de elegir un objeto incestuoso, quizá la más cruenta mutilación que haya sufrido la vida amorosa del hombre en el curso de los tiempos. El tabú, la Ley y las costumbres han de establecer nuevas limitaciones que afectarán tanto al hombre como a la mujer. Pero no todas las culturas avanzan a igual distancia por este camino y, además, la estructura material de la sociedad también ejerce su influencia sobre la medida de la libertad sexual restante".

Frente al antagonismo entre sexualidad y cultura, la evidencia es que la sexualidad no es un dato preexistente, una característica del ser humano *puro* sometida a la cultura que la norma y la reprime, no es atributo de paraísos perdidos. La sexualidad es, por el contrario, uno de los ejes constitutivos de lo cultural; la sexualidad es histórica, como lo han planteado incluso en discusión con Freud, antropólogos como Mead, Malinowski y Lévi-Strauss.[7]

Un segundo eje constitutivo de la mujer es la relación con los otros y con el poder.

Las mujeres se relacionan vitalmente en la desigualdad: requieren a los otros —los hombres, los hijos, los parientes, la familia, la casa, los compañeros, las amigas, las autoridades, la causa, el trabajo, las instituciones—, y los requieren para ser mujeres de acuerdo con el esquema dominante de feminidad. Esta dependencia vital[8] de las mujeres con los otros se caracteriza, además, por su sometimiento al poder masculino, a los hombres y a sus instituciones.

La mujer es una abstracción producto del análisis teórico histórico. Rebasa desde luego, la materialidad del cuerpo de las mujeres, a cada una y a la totalidad de ellas. La mujer abarca todo aquello que da vida a las mujeres existentes, concretas, tangibles; a las vivas y a las muertas.

La mujer se constituye por:

i) las mujeres concretas;

ii) las relaciones genéricas económicas, sociales, jurídicas y políticas;

iii) las instituciones, estatales y sociales que la reproducen; y

iv) las diversas formas de la conciencia social: los lenguajes,

---

[7] Probar científicamente que la sexualidad es una parte constitutiva y cambiante de la cultura, caracterizó algunas motivaciones de los estudios de Malinowski en las Islas Trobriand (1932), y de Mead en Samoa (1935). Ambos, confrontados con Freud acerca de la universalidad del tabú del incesto y del complejo de Edipo, entre otros temas, realizaron investigaciones empíricas que les permitieron probar su historicidad, así como fincar en esta última el sustento teórico de la variabilidad cultural.

[8] Véase el Capítulo VI.

las cosmogonías y las ideologías que la representan, la expresan y la interpretan.

Las mujeres

Las mujeres es la categoría que expresa a las (mujeres) particulares y se ubica en la dimensión de la situación histórica de cada una; expresa el nivel real-concreto: su contenido es la existencia social de las mujeres, de todas y de cada una.

Las mujeres particulares están determinadas por un conjunto de definiciones y relaciones sociales como las genéricas, las de clase, de edad, de escolaridad, de religión, de nacionalidad, de trabajo, de acceso al bienestar y a la salud, a espacios y territorios urbanos o rurales, es- colarizados, artesanales, agrarios o fabriles, artísticos, políticos, etcétera.

Cada mujer se constituye y tiene como contenido, como identidad, esa síntesis de hechos sociales y culturales que confluyen en ella y son únicos, excepcionales pero, al mismo tiempo, por semejanza permiten identificarla con otras mujeres en su situación similar. Ambas categorías, *la mujer* y *las mujeres*, y los niveles de análisis que implican, constituyen, la historicidad de las mujeres.

La mujer no tiene existencia material, es una categoría producto de la abstracción de un conjunto de características que comparten todas las mujeres. Sin embargo, sólo es posible pensar a las mujeres a partir de la concepción de la mujer y esto es así en cualquier concepción sobre la realidad. Todas las culturas tienen concepciones teóricas sobre la mujer, se despliegan en todos los niveles desde la filosofía hasta el sentido común. Cada mujer concreta es pensada y vive, a partir no sólo de sus condiciones materiales de vida, sino también a partir de ser aprehendida desde una construcción teórica sobre la mujer. En este trabajo sólo recogemos esta dialéctica para construir una metodología y unas categorías que permitan aproximaciones a los problemas planteados.

Finalmente, cada mujer (cada particular, cada sujeto) sintetiza la condición y la situación específica que la definen. Pero su vida es única porque sólo ella sintetiza de esa manera específica la forma en que pertenece a grupos de adscripción distintos, en esas

condiciones particulares, y sólo ella hace de su subjetividad una síntesis creativa exclusiva, y de su vida un hecho único, finito, irrepetible.

Estas categorías y los niveles de análisis constituyen la historicidad de las mujeres.

Condición genérica y opresión de las mujeres

A pesar del carácter dominante de la opresión de la mujer, no la abarca en su totalidad. En primer término a manera de hipótesis teórica, es evidente que la opresión no ha sido una característica inherente a la condición de la mujer a lo largo de la historia. La opresión patriarcal de la mujer se ha desarrollado a partir del surgimiento de determinados hechos, en procesos concretos. Tal es la tesis central de autores clásicos para el marxismo como Morgan, Bebel, Engels, Alejandra Kolontai y el propio Marx. Coinciden en el punto autoras contemporáneas como Simone de Beauvoir, Kate Millet y Juliet Mitchel, o las antropólogas Kate Young, y Olivia Harris. Sin embargo, discrepan en asuntos putuales sobre la forma del proceso o los elementos centrales que lo constituyeron. De hecho, la diferencia más clara se encuentra entre Morgan, Bebel y Engels y el resto. Los primeros sostuvieron tres tesis básicas que los demás ponen, cuando menos, a discusión:

i) La primera consiste en la conceptualización de la división genérica del mundo como división sexual del trabajo.

ii) La segunda en la consideración de su división sexual del trabajo como una cualidad natural, al grado que la denominaron división natural del trabajo.

iii) La tercera consiste en explicar la opresión de la mujer a partir de criterios clasistas derivados de relaciones de producción, y no de la reproducción y la sexualidad. De ahí su afirmación de que la opresión de la mujer apareció con la propiedad privada.

Las autoras contemporáneas, en cambio, plantean complejos procesos de estructuración de la opresión conformados por la apropiación de grupos ajenos a las mujeres, de su sexualidad, por la escisión de ésta, por la sujeción, la exclusión, la dependencia, la especialización en la reproducción como base de la existencia, etcétera.

Han ocurrido cambios históricos muy importantes que han transformado e incluido elementos de vida, relaciones, productos y formas de conciencia, creaciones de las mujeres que son actos, momentos y espacios de libertad que conforman de manera simultánea con los opresivos, los modos de vida de las mujeres. Esto es, existen espacios de vida de las mujeres que no son opresivos, que forman parte de sus situaciones concretas y de su condición histórica.

La cultura femenina es producto de la condición de la mujer. A partir del feminismo se da una fractura en la concepción del mundo filosófica: el ser mujer es producto de lo concreto histórico; es diferente, distinto y no opuesto al ser hombre. Es decir, la mujer no se construye como oposición simétrica del hombre: existe una diferenciación genérica entre los seres humanos, basada en el sexo y la edad, y con ella confluyen antagonismos de clase y de todas las formas de agrupación social excluyentes y opresivas.

Con el feminismo se inicia un humanismo de fondo. Aquel que plantea la superación del anatagonismo más profundo de los seres humanos: el extrañamiento genérico. El feminismo continúa la trayectoria humanista de quienes desde la opresión plantearon en formas utópicas o como proyectos históricos la supresión de los anatagonismos.

El feminismo es un aporte a la unidad humana porque devela la separación real entre los seres humanos y la intolerancia a la diversidad, de ahí que el feminismo sea a la vez una crítica de la cultura y una cultura nueva.

Capítulo III
LAS OPRESIONES PATRIARCALES Y CLASISTAS

Era extraordinario no haber notado a las mujeres.
No haber advertido esos cuerpos que, sin embargo,
habrían corrido con igual furia y anhelo que los demás
sólo que menos que en silencio, sin respiración, sombras de
sombras junto a cada uno de sus tristes y despóticos machos.
Una imagen viva de negra, hermética, amorosa e inamorosa
sumisión y voluptuoso sufrimiento.

José Revueltas, *Los días terrenales*

La creación de la categoría patriarcado[1]

La caracterización del patriarcado sucedió como parte de la creación de las utopías —socialistas y feministas—, así como de las preocupaciones teóricas evolucionistas del siglo XIX. Como uno de los elementos centrales de sus nuevas formas de conciencia, acompañó y expresó el surgimiento de las mujeres como sujetos de la historia.

Muchos pensadores contribuyeron a elaborar definiciones teóricas y caracterizaciones del patriarcado. Algunos lo hicieron

[1] Patriarca del griego *patriárchees*: de patria, descendencia, familia, y *archoo*, mandar. Desde el siglo XVII se usa con el significado de dignidad de patriarca, aunque desde el XIII hace referencia a su territorio y a su gobierno. Como sistema social ha quedado plasmado en nuestra lengua como "la organización social primitiva en que la autoridad se ejerce por un varón jefe de cada familia, extendiéndose este poder a los parientes aun lejanos de un mismo linaje" (Alonso 1982: 3177).

preocupados por la condición de la mujer, otros, por explicar el surgimiento de instituciones y relaciones sociales de su tiempo. Entre ellos, Henry Maine (1861) sostuvo en su *Ancient Law* que el patriarcado y la familia patrilineal son los antecedentes de la familia europea. Bachofen, por el contrario, en la obra *Das Muterrecht* del mismo año, sostenía que las formas precedentes de la organización social y familiar europeas habían sido lo que él llamó el matriarcado y la filiación matrilineal.

No obstante, correspondió al marxismo y al feminismo decimonónicos plantear que la organización de la sociedad en su conjunto era patriarcal en ese momento. A pesar de la superación de algunas afirmaciones, el enfoque desarrollado entonces ha sido central y es vigente porque definió un núcleo de hechos que conforman al patriarcado, creó categorías específicas para aprehenderlos y procuró explicaciones sobre su génesis y sus contradicciones fundamentales a partir de la concepción materialista de la historia. Desde luego que sobre esa concepción se han desarrollado constantemente nuevos conocimientos que la constituyen.

Engels (1884), basado en las notas de Marx al trabajo de Morgan, *Primitive Society* y, formuló explicaciones y narró hechos que fundamentan sus tesis sobre las causas, el origen y el desarrollo del patriarcado, que retoma Bebel (1891) y se plasman en una especie de verdad histórica del marxismo. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* probablemente es el texto más difundido en el mundo sobre este tema, aunque haya sido superado en algunas afirmaciones puntuales.

En el inicio del siglo, Alejandra Kolontai[2] (1921) profundizó el análisis del patriarcado en esta línea filosófica. En las históricas Conferencias de Petrogrado, desarrolló teórica y políticamente al feminismo y emprendió una historia patriarcal cuyo fin era expli-

---

[2] Kollontai (1927) dio a conocer estas aportaciones en las conferencias pronunciadas en la Universidad Sverdlov del entonces Petrogrado, cuando era dirigente del Comité Central del Partido Bolchevique y Comisaria del Pueblo para la Asistencia Pública. Su importancia radica en que probablemente Kollontai haya sido la primera feminista que elaboró y publicó una teoría compleja sobre la condición de la mujer asociada, además a la propuesta de la revolución socialista. Fue también la primera funcionaria encargada de coordinar y plantear reformas

car a las mujeres y a los trabajadores el carácter perentorio del patriarcado y la posibilidad de un mundo libre, ahora también vislumbrada desde la óptica de las mujeres. Con una interpretación materialista de la historia aún evolucionista, pero capaz de concebir un desarrollo histórico no lineal ni progresivo, muestra diversos orígenes y desarrollos del patriarcado ocasionados por los modos de producción que están en la base de sociedades cuyas formas de vida son diferentes. A partir de hechos concretos ocurridos en formaciones históricas diversas, el análisis de Engels se hace más complejo con la diferenciación clasista de las mujeres que permite evidenciar tanto su condición común como las diferencias en su opresión.

La hipótesis de Kollontai consistió en considerar la articulación entre propiedad, familia y Estado como base del patriarcado; argumentaba con ello la necesidad de su abolición para lograr la liberación de las mujeres, la cual era a su vez un presupuesto del socialismo.

Feministas contemporáneas han analizado desde el marxismo actual las implicaciones y los problemas teóricos que supone enunciar los fenómenos patriarcales. Zilla Eisenstein (1980:54) ha profundizado en la teoría marxista y feminista sobre el patriarcado, sustentada además en la articulación de diversas relaciones de explotación y opresión:

> ...para entender la opresión de la mujer es necesario examinar las estructuras de poder que existen en nuestra sociedad. Éstas son: la estructura de clases capitalista, el orden jerárquico de los mundos masculino y femenino del patriarcado y la división racial del trabajo que se practica en una forma muy particular dentro del capitalismo pero que tiene raíces precapitalistas en la esclavitud. El patriarcado capitalista en tanto que sistema jerárquico explotador y opresor requiere de la opresión racial

---

sociales de carácter feminista como parte de la construcción del primer Estado de este tipo en el mundo. Poco más tarde, con el estalinismo, algunas de estas reformas sociales, ideológicas y jurídicas fueron eliminadas, y sobre todo su dimensión filosófico-política.

> junto con la opresión sexual y la de clase. Las mujeres comparten la opresión unas con otras, pero lo que comparten como opresión sexual es diferente según las clases y las razas, de la misma manera que la historia patriarcal siempre ha dividido y diferenciado a la humanidad según la clase y la raza.

Para la antropología contemporánea el trabajo de Kay Martin y Barbara Voorhies (*La ciencia del hombre mira a la mujer*:132-162) es de gran importancia para profundizar en el desarrollo histórico de las teorías sobre la naturaleza básica de los géneros y su papel en el desarrollo y configuración de la sociedad, elaboradas en los siglos XIX y XX.

Kate Millet en su obra *Política sexual* expone una concepción del patriarcado que reúne características fundamentales aceptadas por todas las corrientes:

> Si consideramos el poder patriarcal como una institución en virtud de la cual una mitad de la población (es decir, las mujeres) se encuentra bajo el control de la otra mitad (los hombres), descubrimos que el patriarcado se apoya sobre dos tipos fundamentales [de relaciones]: el macho ha de dominar a la hembra, y el macho de más edad ha de dominar al más joven. No obstante, como ocurre con cualquier institución humana, existe a menudo una gran distancia entre la teoría y los hechos; el sistema encierra en sí numerosas contradicciones y excepciones (p. 34).

Martha Moia (1981:231), por su parte, define al patriarcado como "un orden social caracterizado por relaciones de dominación y opresión establecidas por unos hombres sobre otros y sobre todas las mujeres y criaturas. Los varones dominan la esfera pública (gobierno, religión, etcétera) y la privada (hogar)".

Las elaboraciones teórico-metodológicas sobre el patriarcado que he resumido aquí, contienen elementos comunes, y marcan trayectorias ideológicas feministas y marxistas a partir de las cuales y de la presente investigación he caracterizado al patriarcado de la siguiente manera:

El patriarcado

El patriarcado es uno de los espacios históricos del poder masculino que encuentra su asiento en las más diversas formaciones sociales[3] y se conforma por varios ejes de relaciones sociales y contenidos culturales. El patriarcado se caracteriza por:

i) El antagonismo genérico, aunado a la opresión de las mujeres y al dominio de los hombres y de sus intereses, plasmados en relaciones y formas sociales, en concepciones del mundo, normas y lenguajes, en instituciones, y en determinadas opciones de vida para los protagonistas.

ii) La escisión del género femenino como producto de la enemistad histórica entre las mujeres, basada en su competencia por los hombres y por ocupar los espacios de vida que les son destinados a partir de su condición y de su situación genérica.

iii) El fenómeno cultural del machismo basado tanto en el poder masculino patriarcal, como en la inferiorización y en la discriminación de las mujeres producto de su opresión, y en la exaltación de la virilidad opresora y de la feminidad opresiva, constituidos en deberes e identidades compulsivos e ineludibles para hombres y mujeres.

El poder patriarcal no se limita a la opresión de las mujeres ya que se deriva también de las relaciones de dependencia desigual de otros sujetos sociales sometidos al poder patriarcal.

Las cualidades positivas para quien detenta el poder patriarcal, son negativas para quienes están sujetos a él. Otros grupos y categorías sociales que están bajo el poder patriarcal se definen en torno a características genéricas (en particular de preferencia erótica) de edad, de salud y de plenitud vital. Por ello, además de las mujeres y los homosexuales de cualquier signo, son oprimidos

---

[3] Millet (1975:34) señala la necesidad de identificar en los más diversos ámbitos las manifestaciones del patriarcado: "Si bien la institución del patriarcado es una constante social tan hondamente arraigada que se manifiesta en todas las formas políticas sociales y económicas, ya se trate de las castas y clases o del feudalismo y la burocracia, y también en las principales religiones, muestra, no obstante, una notable diversidad, tanto histórica como geográfica".

patriarcalmente los dependientes de este poder tanto en las relaciones e instituciones privadas como en las públicas.

Además de desarrollarse en los espacios sociales y culturales propios a sus determinaciones, el poder patriarcal se expande en cualquier relación opresiva, por eso se articula también con las opresiones de clase, nacional, étnica, religiosa, política, lingüística y racial, por sólo mencionar las que constituyen la trama dominante de la opresión en México. A ellas se suma cualquier hecho que otorgue poder, cualquier distinción a la que se confiera valor real o simbólico.

A partir de estos criterios es posible definir que los sujetos de la opresión masculina son: las mujeres, los niños, los jóvenes, los ancianos, los homosexuales, los minusválidos (enfermos, lisiados, moribundos) los enfermos, los obreros, los campesinos, quienes se definen como trabajadores, los indios, quienes profesan religiones y hablan lenguas minoritarias, los analfabetos, los gordos, los chaparros, los feos, los oscuros, los sujetos de las clases explotadas.[4] Porque el poder patriarcal no se expresa sólo en sí mismo, sino que siempre se presenta articulado con otros poderes. Así, el poder patriarcal es sexista, pero es también clasista, etnicista, racista, imperialista, etcétera.

Más allá de su voluntad y de su conciencia, los opresores patriarcales son, en primer término, los hombres por el sólo hecho de ser hombres, lo son también sus instituciones y sus normas (el Estado: la sociedad política, pero también la sociedad civil), y quienes por delegación patriarcal deban ejercerlo. Así, no es casual que las mujeres, a las vez que son objeto de la opresión, ejerzan en ciertas circunstancias el poder patriarcal sobre otras mujeres,

[4] En su *Introducción a la antropología*, Harris plantea la universalidad de diferencias jerárquicas entre adultos, maduros y jóvenes y niños y considera que "se podría argüir que la diferencia fundamental entre las jerarquías de edad y las clasistas y sexuales consiste en que los niños son objeto de malos tratos y explotación 'por su propio bien'. Ahora bien, esto es lo que cualquier tipo de grupo dominante dice siempre a los grupos subordinados bajo su control". Y añade "...la semejanza entre las jerarquías de edad y las clasistas es también palpable en los casos en que los ancianos son víctimas de un trato físico y psicológico de carácter punitivo comparable al que se da a los criminales y enemigos del Estado" (p. 340).

sobre menores, sobre enfermos y otros desvalidos; pero es cierto igualmente que las mujeres ejercen el poder patriarcal sobre hombres, sin que por ello exista matriarcado.

Cada sujeto particular constituye un nudo abigarrado de determinaciones sociales y culturales, y cada sujeto tiene distintas y contradictorias cualidades desde la perspectiva patriarcal. Sin embargo, la principal es la genérica, todas las demás son de menor valor. Y de su combinación particular dependen los grados y las formas de poder, así como la ocupación temporal y contradictoria de posiciones, rango y prestigio patriarcales.

De esta manera el poder patriarcal existe en los sujetos sociales (los grupos y los particulares) y ellos los reproducen, pero la sociedad en su conjunto y la cultura dominante son patriarcales y en ellas mismas se gestan las contradicciones que generan opciones alternativas, contrarias y críticas.

La opresión[5] *de la mujer*

La tesis de una opresión específica de la mujer forma parte de la teoría del feminismo socialista, aunque hoy es aceptada por las más diversas corrientes de las ciencias sociales y del feminismo. Elaborada en el siglo XIX, entre otras por Flora Tristán, feminista y socialista, fue profundizada por Engels (1884) y por August Bebel.

Bebel sintetiza tesis clásicas en su obra *La mujer*. En primer término, emplea un mecanismo metodológico de homologación entre mujeres y trabajadores que, paradójicamente le permite afirmar la especificidad de la opresión femenina: designa a su condición opresiva indistintamente como esclava o servil, lo que implica identificar a la mujer con el esclavo o con el siervo, y encuentra los orígenes de esta opresión en la dependencia económica. Esta forma de enfocar las definiciones ya no es vigente, ni tampoco el determinismo económico que de manera unilateral sirvió entonces para explicar hechos más complejos:

[5] Uno de los significados de oprimir (del latín *opprimere*) que recoge Alonso (1982) expresa el sentido básico del vocablo: "sujetar demasiado a alguno, vejándolo, afligiéndolo o tiranizándolo".

> La mujer y el trabajador tienen en común ser oprimidos desde tiempo inmemorial. A pesar de las modificaciones que ha sufrido esta opresión en la forma, se ha mantenido invariable... La mujer es el primer ser humano víctima de la servidumbre. Ha sido esclava aun antes de que hubiese esclavos. Toda opresión tiene como punto de partida la dependencia económica del oprimido respecto del opresor. Hasta ahora la mujer se encuentra en este caso. (Bebel,1891:21).

Alejandra Kollontai (1921) aborda de manera más compleja el análisis de la condición histórica de la mujer y plantea nuevos problemas a la teoría de la opresión.

Kollontai critica las tesis de Engels sobre los orígenes de la opresión de la mujer asociados a la aparición de la propiedad privada[6] e incorpora hipótesis sobre dos vías diferentes. Concibe las diferencias en los modos de producción como condiciones sociales que permiten explicar los distintos sistemas patriarcales, e introduce en el análisis histórico del género femenino las determinaciones de clase; incorpora también, aspectos sustantivos para la comprensión de la condición de la mujer como el erotismo y la subjetividad femeninas. En cuanto al surgimiento y las características de la opresión de la mujer, Kollontai considera que fueron concretándose en un proceso largo y complejo:

> La propiedad privada no habría llevado a la esclavitud de la mujer si ésta no hubiera perdido ya su importancia como principal responsable del sustento de la tribu. Pero la propiedad privada y la división de la sociedad en clases formaron y llevaron la evolución económica de tal manera que el papel de la mujer en la producción fue reducido prácticamente a cero. La opresión de la mujer se relaciona con la división del

[6] Engels (1884:56) planteó de la siguiente manera el surgimiento de la opresión de la mujer: "El derrocamiento del derecho materno fue la gran derrota histórica del sexo femenino en todo el mundo. El hombre empuñó también las riendas de la casa. La mujer se vio degradada, convertida en la servidora, en la esclava de la lujuria del hombre, en un simple instrumento de reproducción".

trabajo que se fundamenta en la diferencia de sexos y donde el hombre acaparó todo el trabajo productivo, mientras que la mujer se encargaba de las tareas secundarias. A medida que esa división del trabajo se perfeccionó, la dependencia de la mujer se reforzó hasta precipitarla definitivamente en la esclavitud. Formalmente, la introducción de la propiedad privada aceleró el proceso en el transcurso del cual la mujer fue apartada del trabajo productivo. Esa evolución ya se había iniciado no obstante en la época del comunismo primitivo...de animales. Pero, incluso si la propiedad privada no puede considerarse como única responsable de esta situación de desigualdad entre los sexos, contribuyó considerablemente a consolidarla mediante la dependencia y la opresión de la mujer (1927:65).

Hacia una teoría de la opresión de la mujer

Las sociedades patriarcales de clases encuentran en la opresión genérica uno de los cimientos de reproducción del sistema social y cultural en su conjunto.

Marx (1847:34) destacó las luchas de clases como el fenómeno característico de la historia de la humanidad, al grado de hacerlas correspondientes, e incluso de ignorar en esa afirmación a las sociedades sin clases:

> La historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de las luchas de clases. Hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, señores y siervos, maestros y oficiales, en una palabra: opresores y oprimidos se enfrentaron siempre, mantuvieron una lucha constante, velada unas veces y otras franca y abierta; lucha que terminó siempre con la transformación revolucionaria de toda la sociedad o el hundimiento de las clases en pugna.

A pesar de que Marx centró su atención en la problemática de clase — "La historia de todas las sociedades que han existido hasta hoy se desenvuelve en medio de contradicciones de clase, de contradicciones que revisten formas diversas en las diferentes épocas"

(1847:51)—, su aporte trascendente no está en lo que omite. Es importante señalar que a pesar de no haber desarrollado una teoría de la opresión de la mujer, Marx contribuyó a ella con una propuesta nodal: desarrolló desde la filosofía una concepción de que la opresión de la mujer debía desaparecer como condición previa y como parte del proceso conducente a la consecución de la humanidad, es decir, a la superación dialéctica de la enajenación entre hombres y mujeres.[7]

El conocimiento feminista ha revelado que el antagonismo patriarcal entre los géneros caracteriza esa misma historia, y la antecede. No dar cuenta de ello genera entonces una visión unilateral del proceso. Con todo, la idea de la opresión surgida del antagonismo, así como la tesis de que esas contradicciones generan una lucha que confluye en la transformación dialéctica de la sociedad —consideradas por Marx como elementos explicativos de la lucha de clases—, han sido utilizadas en la formulación de la teoría de la opresión.

La visión de la sociedad y de la cultura que incluye a las mujeres transforma la historia construida, no sólo porque da cuenta de otros sujetos históricos, sino porque al hacerlo modifica el conjunto de fenómenos analizados. De ahí que ni la teoría de la lucha de clases ni ninguna otra bastan para analizar y dar cuenta de los fenómenos políticos que se generan con la opresión de la mujer; para hacerlo es necesario un marco conceptual específico.

El conjunto de relaciones que fundamenta la opresión de las mujeres por el sólo hecho de serlo, ha sido parte de la historia de todas las sociedades de clases. Más aún, características de la opresión patriarcal se encuentran también en sociedades no clasistas: la opresión de las mujeres es parte de los fenómenos que

---

[7] Véanse los *Manuscritos de economía y filosofía* de 1844. Las mujeres aparecen en muchos otros pasajes de la obra de Marx. Así sucede en *El capital* (1867, I) donde Marx analiza la reproducción de la fuerza de trabajo, la explotación de clase y el trabajo de las mujeres; las encontramos también en sus análisis sobre las condiciones de vida de los obreros. Sin embargo, es evidente que Marx no elaboró una teoría particular sobre la opresión de la mujer, pero su método histórico y las concepciones sobre la dialéctica del antagonismo entre grupos sociales, y sobre el poder, están en la base de las teorías que la plantean.

confluyeron en la conformación de la sociedad de clases y que contribuyen a mantenerla.

La importancia de la opresión patriarcal específica sobre las mujeres destaca en la red de relaciones sociales de las que emergen políticas de dominación. La opresión de la mujer es significativa asimismo en la transmisión de las normas políticas de la sociedad y de la cultura, en la posibilidad de acumular privilegios y descargar de ciertas ocupaciones a quienes organizan, dirigen y destruyen a las sociedades.

La opresión patriarcal de las mujeres es genérica, es decir, las mujeres son oprimidas por el hecho de ser mujeres, cualquiera que sea su posición de clase, su lengua, su edad, su raza, su nacionalidad, su ocupación. En el mundo patriarcal ser mujer es ser oprimida.

Definición

La opresión de las mujeres se define por un conjunto articulado de características enmarcadas en la situación de subordinación, dependencia vital y discriminación de las mujeres en sus relaciones con los hombres, en el conjunto de la sociedad y en el Estado. La opresión de las mujeres se sintetiza en su inferiorización frente al hombre constituido en paradigma social y cultural de la humanidad.

Las mujeres están subordinadas, porque se encuentran bajo el mando del otro (los hombres, las instituciones, las normas, sus deberes y los poderes patriarcales), bajo su dominio y dirección, bajo el mando y las órdenes, en la obediencia.

La opresión se estructura y surge de la dependencia vital de las mujeres en relación con el otro; es decir, las mujeres sobreviven por la mediación de los otros, y dependen, en la subordinación, de ellos.

La opresión de las mujeres se manifiesta y se realiza en la discriminación de que son objeto. Consiste en formas de repudio social y cultural, de desprecio y maltratos a los cuales están sometidas las mujeres por estar subordinadas, por ser dependientes, por ser consideradas inferiores y por encarnar simbólicamente la inferioridad y lo proscrito.

Expresión

La opresión de las mujeres se expresa y se funda en la desigualdad económica, política, social y cultural de las mujeres. Desigualdad como falta de paridad producto de la dependencia, de la subordinación y de la discriminación, y no como falta de similitud idéntica.

Es común señalar que las mujeres están fuera del Estado, sin embargo, esta afirmación es incorrecta; en sociedades estatales las mujeres forman parte de él, y de otras instituciones de poder en sociedades sin Estado. Se afirma también que el Estado,[8] como un ente más allá de la sociedad, las oprime. Las mujeres están en el Estado opresivamente: en una situación de subordinación, de dependencia, de discriminación; están en el Estado en la desigualdad objetiva frente a una supuesta igualdad jurídica,[9] están como minoría política, a pesar de su mayoría social. Las mujeres están en el Estado en sus instituciones políticas y jurídicas, y en sus redes de reproducción, de manera independiente de las concepciones de la realidad y de que sean o no mujeres las que desempeñen cargos burocráticos en los aparatos del Estado.

---

[8] El Estado es la síntesis política de las relaciones entre los grupos y las categorías sociales. Sus espacios son la sociedad civil, la organización privada de los ciudadanos y la sociedad política conformada por el conjunto de instituciones públicas, por las normas y las formas de relación establecidas como pacto social del bloque de fuerzas. Gramsci (1974:164) lo define como sigue: "Por el momento pueden fijarse dos grandes planos sobreestructurales: el que se puede llamar de la sociedad civil, o sea, el conjunto de organismos considerados vulgarmente privados, y el de la sociedad política o Estado, que corresponden a la función de hegemonía que el grupo dominante ejerce en toda la sociedad, y el de dominio directo y de mando que se expresa en el Estado y en el gobierno jurídico". Más adelante se define la participación de las mujeres en la hegemonía y con ello en el Estado.

[9] Cerroni considera que la contradicción fundamental en la relación entre el hombre y la mujer en la sociedad contemporánea se da por la no correspondencia entre la igualdad jurídica y la desigualdad en otros órdenes: económico, social, político, etcétera: "El contraste entre igualdad formal de la mujer y su subordinación real, que constituye el verdadero y característico trato diferencial de la condición femenina en la sociedad burguesa, se presenta como un elemento interno del más general contraste entre igualdad formal y desigualdad social, que domina el mundo burgués" (1976:151).

Determinaciones
La opresión de las mujeres está determinada por:

i) La división genérica del trabajo y del conjunto de la vida, basada en la valoración clasificatoria y especializadora por sexo.

ii) Por la división genérica de los espacios sociales: producción-reproducción, creación-procreación, público-privado, personal-político, así como del tiempo y de los espacios.

iii) Por la existencia de la propiedad privada de las cosas, en particular de las personas.

iv) Por las relaciones antagónicas de clase.

v) Por la existencia de formas, relaciones, estructuras e instituciones jerárquicas de poder y dominio autoritario basadas en la expropiación que hacen unos grupos a otros, de sus capacidades, en particular la de decidir, así como bienes materiales y simbólicos.

vi) Por todas las formas de opresión basadas en criterios de edad, raciales, étnicos, religiosos, lingüísticos, nacionales, eróticos, etcétera, que en cada sociedad clasifican de manera mutuamente excluyente a los individuos.

vii) Por la definición del ser social de las mujeres en torno a una sexualidad expropiada procreadora o erótica, estructurada en torno a su cuerpo-para-otros.

Concreción
La opresión de las mujeres se concreta en un todo unitario y simultáneo de estas características en el grupo social de las mujeres, y en cada mujer particular. La opresión genérica o patriarcal de las mujeres se concreta también en el grupo social de los hombres y en la masculinidad de cada hombre particular. La opresión de las mujeres se concreta asimismo en las relaciones que en este marco histórico pueden establecer las mujeres y los hombres.

Las formas específicas en que se combinan estas definiciones determinan, a su vez, las características y los contenidos que en cada época y en cada sociedad ha tenido la forma de vida de las mujeres y de los hombres.

Fundamentos

La opresión de las mujeres se funda sobre el cuerpo cultural de la mujer: sobre su cuerpo vivido. Su sexualidad, sus atributos y cualidades diferentes han sido normados, disciplinados y puestos a disposición de la sociedad y del poder, sin que medie la voluntad de las mujeres.

Se ha especializado a la mujer de manera exclusiva en la reproducción privada y personal de los otros, de la sociedad y la cultura. Se le ha confinado a espacios, a tiempos y a territorios exclusivos, a disposición de los otros y bajo el dominio de los hombres y de las instituciones patriarcales y clasistas. Su ser ha sido escindido a partir de la especialización de su sexualidad entre las mismas mujeres, que no pueden integrar la sexualidad procreadora y erótica, así como no pueden integrar su sexualidad escindida con sus otras actividades, a su vez escindidas de ésta. Y todas estas características históricas asignadas a las mujeres han sido consideradas naturales, inherentes a una feminidad ahistórica.

Es necesario precisar que las mujeres y los hombres constituyen grupos socio-culturales genéricos. Que estos grupos emergen de la división del mundo a partir de la sexualidad; y que los fenómenos políticos globales y dominantes que caracterizan al patriarcado son: la opresión genérica de las mujeres y el dominio y dirección de los hombres.

Las mujeres no constituyen una clase, pero están en todas ellas. La teoría de las clases permite comprender aspectos de sus vidas y de las sociedades en que ocurren, pero no su condición genérica. Las mujeres son oprimidas por ser mujeres, no son explotadas (sólo algunas por su posición de clase). Entonces no es válido homologar opresión y explotación.

La opresión surge en cualquier situación de dominio (incluyendo la explotación). Podemos captar diversas formas de opresión, como la genérica, de edad, de raza, de etnia, de nacionalidad y desde luego de opresión de clase surgida de la explotación. Pero lo que no es válido es confundir o alternar los conceptos. La explotación es un fenómeno social originado en lo económico que refiere a las particulares relaciones de unos grupos sociales con otros caracterizadas por la expropiación de los medios de produc-

ción, por la apropiación de la riqueza social producida, ya sea en forma de plusproducto o de plustrabajo, relaciones en las que se conforman las clases sociales y, con ellas, el dominio y dirección política de los grupos expropiatorios y explotadores sobre el conjunto de la sociedad.

De esta manera, es incorrecto atribuir al capitalismo la causa de la situación de las mujeres y definirla como explotación sexual; que la burguesía explotadora las tiene sojuzgadas, o que el Estado capitalista explota a las mujeres. Es necesario definir aproximaciones metodológicas claras y categorías específicas o se cometerá el error de aplicar conceptos y categorías de otros fenómenos y llegar a conclusiones teóricas y políticas equivocadas.

De ahí la necesidad de explicar las instituciones del poder a partir de las relaciones que las determinan, de los intereses que expresan, y de las condiciones socioculturales que contribuyen a reproducir. Por ejemplo, al analizar a las mujeres, a los hombres, la sexualidad, las normas, el erotismo, la homosexualidad, la violencia erótica y otros temas, es necesario caracterizar al Estado, a la sociedad y a la cultura actuales no sólo como capitalistas, sino como un Estado, una sociedad y una cultura capitalistas y patriarcales. De manera puntual, desde el enunciado se plantea una aproximación a la realidad que incluye la problemática específica (de la mujer, de la homosexualidad, de la reproducción, etcétera) y es a la vez una visión de la totalidad que la incluye.

La opresión diferencial

Las costumbres, las tradiciones, las características regionales, y fundamentalmente, las diferencias de clase, —la diferente situación de las mujeres—, hacen que la opresión a la que están sometidas presente expresiones múltiples, concretas y diferenciales. Este hecho se ha interpretado, erróneamente, como si sólo las mujeres de las clases y grupos explotados vivieran oprimidas. Se confunde la explotación de clase con la opresión genérica. Todas las mujeres están sujetas a la opresión genérica, aun cuando sus condiciones de vida sean superiores, o gocen de privilegios de clase (tales como riquezas, salud, educación, viajes, condiciones burguesas de vida). La opresión es generalizada, abarca a todas y a

cada una de las mujeres, independientemente de los sentimientos que suscite, de la valoración ética y moral que se le otorgue, y de que sea identificado el hecho opresivo como tal en la conciencia de las mujeres.

Importa destacar que en algunos análisis sobre la condición de la mujer se confunde *la condición histórica de la mujer* con *la situación de las mujeres*. Se usan también de manera indistinta *opresión* y *represión*, que no presentan sólo una diferencia de matiz: son categorías específicas. Sucede que a menudo se utilizan como sinónimos conceptos y categorías que permiten apreciar y conceptualizar fenómenos relacionados entre sí, pero distintos. Se dice alternativamente, casi por un criterio de agilidad literaria, que la mujer está discriminada, subordinada, reprimida o sojuzgada, y se pretende un mismo significado.

Por último, se confunde el fenómeno global de la opresión genérica con la marginación social y cultural, como si el hecho globalizador y relevante fuera la marginación. Sólo ciertas mujeres, de grupos específicos de la sociedad están marginadas de instituciones del Estado, de relaciones o de aspectos del modo de vida ligados, por ejemplo, a la riqueza, al bienestar, etcétera.

La doble opresión de la mujer

Doble opresión/ doble explotación/ doble jornada de trabajo/
doble militancia/ doble lucha/ doble esfuerzo/ doble moral/ doble,
doble, doble,/ paradójico, ya no hay quien nos doble/
nos pliegue/ nos quiebre/nos aplaste/ quizás nos engañen/
nos mientan/nos seduzcan/ se burlen/ todavía,/
pero quién detendrá esta doble necesidad de vivir

Diana Gąlak

La doble opresión de la mujer es la forma específica en que el capital-patriarcal oprime por su género y su clase a las mujeres explotadas.[10]

---

10 Bebel (1891) y Kolkontai (1927) son los creadores de la categoría de la doble opresión de la mujer. Es importante señalar que la definición de esta categoría

Todas las mujeres viven patriarcalmente y su modo de vida se conforma de manera importante en torno a la opresión genérica. Pero sólo las mujeres explotadas están sujetas a una doble opresión del capital: ante los hombres, en el conjunto de la sociedad y en el Estado, las mujeres ocupan una posición de subordinación, dependencia y discriminación que se traduce en su sujeción al poder y que define las relaciones de opresión genérica que hacen cualitativamente más intensa la explotación a la que están sometidas como productoras subordinadas al capital y sujetas a los poderes patriarcales.

En la vida social esta doble opresión no se da por separado, ni en ámbitos distintos. Es la síntesis dialéctica de la opresión de clase y genérica; es la forma específica en que el capital patriarcal explota y oprime a las mujeres obreras, campesinas, y asalariadas de todo tipo.

La síntesis entre opresión genérica y opresión de clase se manifiesta de manera permanente en el conjunto de relaciones que vive la mujer explotada; constituye la base de su modo objetivo de existencia. Abarca de manera simultánea y global su vida pública y privada, la casa y el trabajo: las relaciones con el patrón y con el marido, con el padre, con los hijos, con los hermanos, con los vecinos, con los desconocidos, así como las relaciones con las otras mujeres. Es uno de los núcleos de su autoidentidad.

La doble opresión es el resultado del complejo intrincado de relaciones vivido por la mujer explotada todas las horas de su día y todos los días de su vida.

Las particularidades de la doble opresión dependen del lugar que ocupan las mujeres en la producción y en la reproducción, del tipo de relaciones de producción en las que están inmersas, así como de las características del control sobre su cuerpo y su sexualidad.

---

implica la diferenciación de la opresión de genero y de clase como fenómenos con perfil propio. Conlleva también la distinción entre explotación y opresión y, finalmente, da cuenta de la existencia de mujeres y de grupos de ellas, constituidos por la síntesis de ambos fenómenos.

La doble opresión de las productoras directas

Las mujeres campesinas y artesanas están involucradas en la producción directa de valores de uso y de cambio —destinados al consumo o al intercambio. En este modo de vida, el trabajo productivo está ligado a la producción y a la reproducción, las cuales conforman un todo inseparado. La familia numerosa constituye una unidad económica de producción y consumo agropecuarios y artesanales. La producción de valores de uso tiene como propósito inmediato la reproducción de la unidad doméstica atomizada, y sólo eventualmente la producción de un excedente para el intercambio por dinero, el cual a su vez se utiliza para comprar productos o servicios.[11] En la producción directa, son las mujeres quienes tienen a su cargo:

i) El trabajo doméstico que abarca para ellas mucho más que el cuidado de los niños, de los enfermos, de los viejos y la atención del marido, la preparación de los alimentos, el orden y el aseo de la casa.

ii) Comprende también el trabajo agrícola para el cual su fuerza de trabajo es indispensable, aunque en la concepción patriarcal campesina del mundo, la mujer sólo *ayuda* al hombre: el trabajo del campo es parte del mundo masculino.

iii) El trabajo artesanal que cubre necesidades tales como el vestido y, por lo menos en parte, del menaje de la casa.

iv) En muchas ocasiones el trabajo integrado de la mujer incluye la comercialización de algunos de los productos. Sobre

---

[11] Teóricamente, "Cada familia campesina se basta más o menos a sí misma, produce directamente ella misma la mayor parte de lo que consume y obtiene así sus materiales de existencia más bien en intercambio con la naturaleza que en contacto con la sociedad."(Marx, 1952,IV:359). En México, sin embargo sucede que el contacto con el resto de la sociedad a través del mercado, de las instituciones y de la política, es cada vez más importante y debe tomarse en cuenta para apreciar la reproducción campesina. Bartra (1974) sostiene que los campesinos han sido en parte un producto de la Revolución Mexicana. En este sentido, interesa observar que sin la intervención central y directa de las instituciones estatales en la economía, en la salud, en la educación, es decir en la producción y en la reproducción campesinas, esta última sería inexplicable. Así, los más aislados campesinos de los mexicanos, tienen mucho más de sociedad de lo que la definición de Marx [illegible]

todo cuando se realiza la venta de un pequeño volumen de mercancías, o cuando son productos que ella ha elaborado, se torna *natural* que concluya el proceso y los venda. Cada vez más los productos artesanales elaborados por las mujeres para resolver las necesidades del grupo doméstico se transforman en artesanías para el mercado (desde las tisanas, hasta los vestidos).

v) Ocurre también que las mujeres se convierten en comerciantes de mercancías que no producen pero forman parte de su atuendo; por ejemplo las zapotecas, que no son orfebres, venden como intermediarias las joyas que forman parte de su traje, lo hacen porque la venta deriva intrínsecamente de su uso; las joyas forman parte del mundo femenino.

Así, para las mujeres campesinas el trabajo doméstico incluye, además de la reproducción de la fuerza de trabajo, la producción de valores de uso, es decir, de gran parte del volumen de víveres y medios de vida necesarios para que ésta se realice. Este trabajo se lleva a cabo, en general, en una sola jornada y en un sólo espacio: el espacio de la habitación y de la producción doméstica, al que se suman cada día las calles y los mercados de la ciudad más próxima o importante.

A través de su trabajo doméstico, las mujeres involucradas en la producción directa siempre han estado incorporadas al trabajo socialmente productivo, y ahí se encuentra la base de su doble definición: de genero y de clase, así como de su doble opresión.

En la producción directa lo privado es el ámbito de la producción social. En ella, el trabajo socialmente productivo no puede medirse sólo con base en la creación de plusvalía y de plustrabajo, sino también por la magnitud en que descansa sobre aquél la reproducción de las relaciones sociales de producción.

Cuando la producción directa se halla integrada orgánicamente al modo de producción capitalista, el capital se apropia del trabajo de la mujer en el intercambio desigual de sus productos y a través de su trabajo incorporado en la reproducción. Son éstos los mecanismos y las relaciones económicas que están en la base de la doble opresión —genérica y clasista— sobre las productoras directas.

Ellas forman parte de la clase por filiación y por conyugalidad,

es decir por adscripción familiar (como sucede con las esposas, hijas, madres y hermanas de obreros y de burgueses). Las campesinas y las artesanas forman parte de la clase de manera directa: por ser productoras ellas mismas, y porque son sujetos de la explotación.

Sin salir de su casa, en el ámbito privado, las productoras directas están sometidas a la doble opresión clasista y patriarcal.

La doble opresión de las asalariadas

En la medida en que las mujeres se encuentran incorporadas a la producción social, deben cumplir un doble trabajo: el productivo y el reproductivo. Esta afirmación es igualmente válida para las campesinas, las artesanas, las comerciantes, las obreras y las asalariadas en general.

Las obreras, las profesionistas, las empleadas públicas y domésticas y todas aquellas trabajadoras que reciben un salario llevan a cabo una doble jornada de trabajo: la del trabajo asalariado y la del trabajo doméstico. Esta doble jornada se realiza en tiempos y en horarios distintos y separados. La primera, en locales destinados para tal efecto: fábricas, oficinas, cubículos, tiendas, bancos.

En estos espacios la mujer se enfrenta a un mundo ajeno al doméstico y se halla en relación permanente con otros trabajadores y con el patrón, con las instituciones civiles y políticas (sindicatos, aparatos estatales, partidos políticos y asociaciones civiles), su vida es regida por las normas públicas de los ciudadanos y por las leyes: por el contrato. Por ser realizadas en la esfera pública, en el ámbito de la producción social, sus actividades se llaman jurídica y comúnmente trabajo. En general la jornada pública es continua y tiene una duración fija; la mujer recibe un salario y casi siempre produce plusvalía.

La segunda jornada de trabajo es discontinua, se inicia antes de ir a trabajar y continúa después de trabajar, en los días de descanso e inclusive durante las horas destinadas al sueño. Tiene lugar fundamentalmente en la casa. Las actividades que hacen salir a la mujer tienen como centro el hogar, son su extensión a los espacios de reproducción pública: se trata del quehacer, de los

mandados, de llevar y traer a los niños, de cuidarlos, de ir de compras.

La jornada doméstica es el conjunto de trabajos, de actividades y de esfuerzos vitales que realizan las mujeres como madresposas en el ámbito privado. La interpretación ideológica de esta jornada se orienta a encontrar en ella realización de instintos, amor, abnegación, dedicación. Todo menos trabajo y valor social. La negación del reconocimiento del trabajo doméstico ocurre a pesar de que las mujeres de la doble jornada trabajan casi el doble que sus compañeros de círculo cultural. Trabajan más que sus esposos, sus padres, sus hermanos, sus hijos varones, sus amigos, sus novios y sus jefes.

Se involucran doblemente en el mundo privado y público y lo hacen de manera personal, tejen las relaciones sociales, afectivas y políticas en los dos espacios y dedican gran parte de su tiempo a la reproducción de los otros, y una parte a la de ellas mismas.

La doble opresión de las mujeres asalariadas encierra, pues, una contradicción social fundamental cuya base es la división genérica del trabajo fundada en el sexo: al tener acceso al trabajo productivo, la mujer conserva la obligación social e histórica del trabajo doméstico (con todas sus variantes) y, con ello, el estatus inferior que le es asignado debido a su supuesta naturaleza femenina.

La doble opresión de las asalariadas y su fundamento, la división genérica del trabajo, que pone a las mujeres al servicio de los demás, son además de una forma de explotación de las mujeres uno de los fundamentos de la explotación del conjunto de las clases explotadas, y de su reproducción.

La triple opresión de las mujeres indígenas[12]

La situación de las mujeres indígenas está definida por la conjugación de varios núcleos de relaciones opresivas, en un mundo

---

[12] Para un tratamiento más amplio sobre la triple opresión de las indígenas véase Lagarde (1988:11-15), así como los trabajos de Acevedo, Arizpe, Nolasco, y Zolla reunidos en el volumen de *México Indígena* dedicado a las Mujeres: No. 21, año IV, Instituto Nacional Indigenista, México, 1988.

clasista, etnocida y patriarcal. Las indígenas están sometidas a una triple opresión que se genera en tres formas de adscripción sociales y culturales, cada una de las cuales es opresiva; se trata de la opresión genérica, la opresión clasista y la opresión étnica:

i) Es genérica porque se trata de mujeres que, en un mundo patriarcal, comparten esta opresión con todas las mujeres.

ii) Es clasista porque las indígenas pertenecen en su mayoría a las clases explotadas y comparten la opresión de clase con todos los explotados.

iii) Es étnica,[13] y a ella están sometidas, como los hombres de sus grupos, por el sólo hecho de ser parte de las minorías étnicas.

La situación de vida de las mujeres indígenas no está compuesta de fragmentos, sino que es un todo unitario. Su opresión es más que la suma de los fenómenos vitales que se derivan de sus relaciones sociales: es la articulación compleja de esas relaciones y determinaciones sociales y culturales que en su dialéctica las potencia y genera fenómenos distintos de los que la originan.

La opresión étnica de las mujeres es diferente de la que viven los indios, y la opresión de las campesinas, las maestras y las demás trabajadoras, difiere cualitativamente de la opresión clasista de los campesinos, maestros y demás trabajadores, porque ellas, además de ser indias, son mujeres.

Lo mismo ocurre con la situación genérica de las mujeres indias: la opresión que las somete por ser mujeres es diferente de la que somete a mujeres que no son indias o que pertenecen a clases explotadoras. Por su condición de mujeres, las indígenas

[13] "La opresión clasista, producto del desarrollo histórico de México, ha hecho que en su inmensa mayoría los miembros de los grupos étnicos formen parte de las clases explotadas y por lo tanto subalternas; son sobre todo campesinos pobres (pequeños propietarios, ejidatarios, comuneros y despojados) y semiproletarios; a ellos se suma una masa creciente de proletarios agrícolas e industriales y de asalariados en general. Los integrantes de los grupos étnicos pertenecientes a las clases explotadas se encuentran sometidos a una doble opresión del capital: la opresión de clase y la opresión étnica que, como un todo, constituyen la forma específica en que la burguesía ejerce su explotación, su dominio y su dirección sobre ellos" (Cazés y Lagarde 1984:174)

comparten elementos vitales con todas las mujeres, pero debido a su adscripción de clase y étnica los viven de manera distinta.

Como grupo social, las indígenas constituyen uno de los más oprimidos, forman parte de tres grandes minorías: la de las mujeres, la de los indios y la de los trabajadores explotados. El hecho de que sean definidas genérica y corporativamente como indias sintetiza su opresión: su etnicidad diversa es subsumida en su definición política como minoría.

Las opresiones: patriarcales, de clase y nacionales

Aún cuando todas las mujeres por su condición histórica están sometidas a opresión, hay diferencias entre ellas debidas a su situación histórica: la opresión de las burguesas —responsables de la organización y de la administración del trabajo doméstico—, es diferente de la opresión de las asalariadas, productoras de valores de cambio y además responsables, organizadoras, administradoras y ejecutoras de la reproducción doméstica de la fuerza de trabajo y del mundo doméstico.

Ambas mujeres son madresposas, pero una cuenta con un equipo de empleados y con medios para llevar a cabo sus funciones materno-conyugales, y la otra no sólo no tiene los medios suficientes, sino que ella misma las realiza, a la par que el trabajo asalariado. Aun siendo propietarias e incluso explotadoras directas, las burguesas viven subordinadas, dependientes y son discriminadas en sus relaciones familiares y sociales, por el solo hecho de ser mujeres, de manera similar a las asalariadas que aúnan la explotación de clase a la opresión genérica

Sintetizada con la opresión de clase a la que están sometidos los trabajadores hombres y mujeres, por el hecho de ser explotados, la opresión genérica presenta peculiaridades:

i) Sólo abarca a las mujeres; los hombres como grupo social y cada hombre particular, son ejecutores y beneficiarios directos de ella.

ii) Genera desigualdad en la explotación de clase al recrudecer de manera cualitativa la explotación de las mujeres. Existe una relación directa entre opresión genérica y explotación de clase, entre patriarcado y opresión: por ser mujer, la trabajadora obtiene

menor salario y recibe un trato discriminatorio y subordinado tanto por parte de las instituciones del Estado, de la sociedad, del patrón, como de sus compañeros, quienes se relacionan con ella a partir del poder que tienen sólo por ser hombres.

Así, las relaciones de explotación presentan especificidades diferenciales cuando el sujeto explotado es la mujer. Por ello también, la cohesión económica, ideológica y política, así como la solidaridad de clase, tienen peculiaridades determinadas por las relaciones entre los géneros. En el mercado de trabajo, en el mundo de las relaciones de contrato, en el ámbito público, hombre y mujer se encuentran homogeneizados por su pertenencia de clase y, simultáneamente, se desencuentran en tanto que pertenecen a géneros excluyentes y antagonizados.

A pesar del carácter dominante de la opresión en la condición de la mujer, ésta no la abarca en su totalidad. En primer término, a manera de hipótesis teórica, es evidente que la opresión no ha sido una característica inherente de la condición de la mujer a lo largo de la historia. La opresión patriarcal de la mujer se ha desarrollado a partir del surgimiento de determinados hechos, en procesos concretos.

La antropología de la mujer analiza los complejos procesos de estructuración de la opresión conformados por la apropiación que otros grupos, a nombre de la sociedad, hacen de la sexualidad de las mujeres, la escisión de esa sexualidad en procreadora y erótica, la sujeción, la exclusión, la dependencia, la especialización en la recreación y el mantenimiento de la vida de los otros, como la base de la existencia de las mujeres.

Han ocurrido cambios históricos muy importantes que han transformado e introducido elementos de vida, relaciones, productos y formas de conciencia, creaciones de las mujeres que son actos, momentos y espacios de libertad que conforman de manera simultánea con los opresivos, los modos de vida de las mujeres. Es decir, existen espacios de vida de las mujeres que no son opresivos, forman parte de sus situaciones concretas y de su condición histórica.

Las mujeres son los únicos seres que se reproducen a sí mismas. *Los otros* las tienen a ellas para lograr su reproducción.

Capítulo IV
EL TRABAJO

La diferencia de talentos naturales entre los individuos no es tanto la causa como el efecto de la división del trabajo.

Carlos Marx

El trabajo

Como categoría que define la humanidad del ser humano, el trabajo es uno de los ejes de la antropología que permite aprehender a la mujer en su dimensión histórica, como ser humano. El trabajo es la condición básica y fundamental de toda la vida humana, dice Engels (1876:378) "...y lo es en tal grado que hasta cierto punto, debemos decir que el trabajo ha creado al propio hombre".

El trabajo define la relación de los seres humanos con la naturaleza en dos sentidos: en uno los humanos se apropian de la naturaleza al transformarla mediante el trabajo, al humanizarla. En otro, ponen en acción la naturaleza historizada en sus cuerpos. En *El capital*, Marx (I:130) define al trabajo como: "...un proceso entre la naturaleza y el hombre, en el cual el hombre produce, regula y controla mediante su propia acción su intercambio de materias con la naturaleza. En este proceso, el hombre se enfrenta como un poder natural con la materia de la naturaleza. Pone en acción las fuerzas naturales que forman su corporeidad, brazos y piernas, manos y cabeza, para apropiarse bajo una forma útil para su propia vida, los materiales que la naturaleza le brinda".

El trabajo es la actividad por la cual los humanos modifican la materia para poder utilizarla para sus fines. Se distingue de algunas intervenciones animales porque los humanos representan intelectualmente sus acciones antes de realizar la apropiación de la naturaleza. Se caracteriza también como respuesta a necesidades específicas que cambian históricamente.

El trabajo no es aleatorio. Sin él, la vida humana sería imposible, sobrevendría la muerte. Entonces el trabajo es uno de los contenidos esenciales de la humanidad del ser humano, es mediante el trabajo que el ser humano existe. En ese sentido, la vida humana no es un hecho natural: ocurre por la puesta en acción de la energía creadora y por la voluntad social de los humanos, de las mujeres y los hombres.[1]

La división del trabajo: ¿natural o histórica?

El trabajo es uno de los espacios vitales diferenciados por género, a partir de características sexuales. Pero lo más importante radica en el hecho de que hombres y mujeres se definen de manera

---

[1] Para la antropología, el trabajo ha sido nodal en la interpretación de la evolución histórica. A la pregunta acerca de ¿qué grupos de homínidos pueden ser considerados humanos?, se ha respondido que son aquellos asociados a herramientas, es decir seres que trabajaron, como el *homo faber* o el *homo habilis*. Sin embargo, aun autores materialistas no elaboran la categoría trabajo como tal: White (1974:335-366) por ejemplo, lo subsume en la necesidad de "producción de energía". De la misma manera, Harris (1981:195) considera que "La producción e intercambio de energía proporcionan la clave para comprender las relaciones entre las poblaciones humanas y los restantes componentes, vivos y no vivos, de sus ecosistemas. Esto proporciona la clave para comprender muchos rasgos básicos de los aspectos infraestructurales, estructurales y superestructurales de la vida sociocultural".

En cambio la línea seguida por Morgan (1877:77-114) con sus "descubrimientos e invenciones" como base de la producción, de la evolución y del progreso, y por Marx (1844,1867,1869,1885) y Engels (1876 y 1884) define al trabajo como parteaguas fundante de la historia. El trabajo como la base de la producción, junto con la sexualidad y la capacidad simbólica están en el núcleo de una definición antropológica de la cultura. Filosóficamente, también el trabajo es uno de los fundamentos de la humanidad del ser humano. A partir de estos planteamientos considero al trabajo como el contenido central de la reproducción que devela uno de los cimientos de la humanidad (historicidad) de las mujeres, también como reproductoras.

decisiva frente al trabajo. Más aún, las formas históricas de la masculinidad y la feminidad se constituyen en torno al trabajo.

El hecho de que hombres y mujeres en las más diversas sociedades se dediquen a diferentes actividades y realicen trabajos excluyentes ha sido conceptualizado —a excepción del feminismo—, como inherente a la diferenciación sexual. Se le ha relacionado con la posesión y con la carencia de cualidades físicas, intelectuales, emocionales, y con destrezas específicas para cada sexo. La relación entre sexo y trabajo es considerada en las ideologías sexistas, tan unívocamente determinada que hasta hace poco se ha separado su conceptualización. Aun las utopías del siglo XIX con todo su trastrocamiento del orden social continuaron con la atribución a los individuos de trabajos tradicionales de acuerdo con el sexo.

En la actualidad, en las ciencias sociales y en concepciones de la historia popularizadas por influencia del marxismo decimonónico —cuyos fundadores no escaparon en este aspecto a las ideologías sexistas—, se cree que existe una división originaria del trabajo entre hombres y mujeres. Marx y Engels la llamaron división natural del trabajo. Su definición fue difusa, pero con todo, se caracteriza por la combinación de dos tesis, no sólo contradictorias sino antagónicas:

De un lado la idea biologista y no social, de una división inherente del trabajo por sexos, combinada con otra tesis de índole social: la posibilidad real de transformar históricamente el contenido del trabajo por sexos. El problema está en que todo puede cambiar, salvo aquella parte que a la luz de estas tesis parece más directamente derivada de la biología. Ciertos aspectos de la reproducción fueron el fundamento de la llamada división natural del trabajo y de su permanencia en la historia.

La antropología dominante ha planteado, igualmente, la existencia de una división natural del trabajo. Autores como Beals y Hoijer (1963: 588) la llevan al extremo de jerarquizarla valorativamente al reconocer "una verdadera división del trabajo", frente a otra, previa, natural.[2]

[2] "Realmente es importante reconocer dos clases de división del trabajo: la basada en la edad y el sexo, que se encuentra en todas las sociedades, la establecida

El feminismo, en particular el marxista, fue la primera concepción que dejó de caracterizar el trabajo como un atributo sexual masculino[3] y que, por el contrario, ha definido como trabajo social al conjunto de actividades conceptualizadas como reproductivas consideradas exclusivas y naturales de las mujeres.

Desde la visión feminista del mundo, el trabajo forma parte de las cualidades genéricas históricamente determinadas de los individuos y de los grupos sociales. El trabajo es un espacio creativo social y cultural: es un conjunto de actividades, de capacidades y destrezas, de conocimientos y sabiduría, de relaciones sociales, de normas, de concepciones, de tradiciones y de creencias, que realizan los seres humanos para vivir, transformando la naturaleza, la sociedad y la cultura.

Las sociedades han especializado a los individuos en formas particulares del trabajo, en ocasiones de manera excluyente; de manera generalizada, la diferencia física evidente les ha servido como principio clasificador por sexos para definir el acceso al trabajo. Así, el trabajo es uno de los fundamentos de la división genérica de la sociedad y la cultura, aun cuando varía la relación específica entre sexo y tipo de actividad permitida, obligada o prohibida.

Las características sexuales no han sido las únicas que han justificado formas supuestamente naturales de división del trabajo. Los seres humanos han sido especializados en trabajos —con impedimentos y prohibiciones en unos casos, y con la obligación de participar, en otros—, a partir de la edad, el color de la piel y otras características físicas a las que se ha llamado raciales.

La división por sexos aparece siempre como base de la definición genérica de los sujetos, combinada con otras características

---

sobre la especialización (con frecuencia llamada verdadera división del trabajo), que falta o se halla en estado incipiente en las sociedades que poseen tecnologías relativamente simples" (Beals y Hoijer 1963:388).

[3] Véanse Bebel (1891), Kollontai (1927) y Millet (1975). Para una sistematización de las posiciones teóricas de la economía neoclásica y de la economía marxista con relación a la aplicación de la categoría trabajo productivo al trabajo doméstico de la mujer, véase Recchini de Lattes y Weinerman (1962:73-95).

que definen el acceso al trabajo, y con él a la riqueza social y al bienestar; se trata de la adscripción de los seres humanos a grupos de edad, étnicos y nacionales; entran en juego también las condiciones de salud, y las concepciones e instituciones religiosas, políticas e ideológicas a las cuales se afilian. No obstante, en las formaciones sociales el hito clasificatorio del trabajo se encuentra en las clases sociales.

Todas las divisiones del trabajo: las genérico-sexuales, las raciales, las ideológicas, las políticas, las de clase, son consensualizadas como naturales o como creaciones divinas. En distintos niveles ideológicos son justificaciones que remiten a la representación simbólica de poderes inalterables. Todas ellas son, sin embargo, históricas y cumplen funciones básicamente económicas: prohíben, obligan y permiten, a la vez que agrupan a los seres humanos en grupos excluyentes y en ocasiones antagónicos, en géneros, clases, castas, razas.

Las más diversas sociedades han creado grupos sociales distintos en función del acceso al trabajo y lo han explicado, con mayor o menor éxito, como divisiones naturales del trabajo, inmutables, racionales, justas, etc. Desde luego, las ideologías de mayor éxito, por creíbles, son aquellas que explican la diferenciación social como desprendimiento de circunstancias biológicas constatables, fehacientes. Así, las ideologías sexistas y racistas han sido las más duraderas y eficientes —combinadas con otras—, para reproducir órdenes sociales, y conceptualizadas como naturales.

La relación entre el trabajo y las características que justifican su especialización y exclusividad es dialéctica: cualquier diferencia de los sujetos y de los grupos es causa y razón de posibilidades distintas de acceso al trabajo. Al mismo tiempo, la participación de los sujetos y de los grupos en el trabajo crea o reproduce ésas y otras diferencias. Tal es el caso de la relación hombre-mujer frente al trabajo, y del trabajo en relación con los hombres y las mujeres. Los hombres y las mujeres se definen y son diferentes frente al trabajo, a la vez que el trabajo los hace ser hombres y mujeres, pertenecientes a géneros distintos por su definición frente al trabajo.

Los trabajos de las mujeres

Las mujeres siempre han trabajado. Pero existen dificultades para definir su trabajo, primero porque se le juzga a partir de la división histórica del trabajo, como natural, como característica sexual. Segundo, porque una parte de su trabajo le ocurre y lo hace, en y por mediación de su cuerpo, y no es diferenciada de él como una actividad social creativa. Tercero, porque el resto del trabajo de la mujer, por asociación, es derivado naturalmente del trabajo no concebido como tal.

Gran parte del trabajo de las mujeres es además, extensión de la procreación y de la reproducción neoténica, pertenece al mismo orden social ideológico fijado por la división sexual primaria. No separar conceptualmente lo que ocurre a la mujer dentro de su cuerpo en la reproducción, del trabajo de reproducción que hace la mujer con la mediación de su cuerpo, ha sido además, mecanismo de comprobación para considerar hecho natural y no social a este último.

La homologación de las actividades de la mujer con los hechos procreadores que le ocurren, como hechos naturales, conlleva a definir la esencia de cualquier trabajo femenino como sexual, biológica (no-humana). Por contagio se anula todo el trabajo femenino. Así, el trabajo de la mujer se constituye en mucho más que una característica sexual: es sexualidad femenina, queda subsumido y negado en la feminidad-naturaleza.

Esta concepción ahistórica y naturalista que anula el trabajo de la mujer contiene de manera implícita una tesis central sobre la evolución humana, que por su significación es necesario evidenciar:

Si el trabajo de la mujer no existe como separación creativa de la naturaleza, entonces sólo una parte de la humanidad evoluciona socialmente: los hombres. La otra parte, las mujeres, no sólo está más ligada a la naturaleza y permanece sin evolucionar, sino que es naturaleza. La contradicción es evidente con la afirmación de la unidad indisoluble de la especie humana que plantea la identidad humana por encima de características sexuales, raciales, etcétera.

Sobre esta concepción se construye uno de los tabúes sobre la

mujer: la ideología dominante deriva su explicación del mundo de la prohibición de concebir a la mujer como trabajadora, de llamar a sus actividades trabajo y de relacionarse con ella a partir de la cultura.

La mujer es entonces ideologizada como instintiva y sexual, como ente viviente que cumple funciones naturales, y que obedece sin voluntad ni conciencia a la naturaleza.

Las mujeres y la reproducción social y cultural

Las mujeres participan diferencialmente en la reproducción global de la sociedad y la cultura, y lo hacen con la reproducción de los particulares en procesos que ocurren como reposición cotidiana de condiciones vitales. Al hacerlo, las mujeres reproducen relaciones sociales y políticas, instituciones, espacios materiales y culturales de vida. Las mujeres contribuyen a la reproducción de modos de vida y de concepciones del mundo particulares, es decir, de la cultura.

Reproducción de los particulares:

Producción de seres humanos particulares, es decir, la procreación. Implica la participación compartida de la mujer en la concepción, exclusiva en el proceso de gestación, con su embarazo y en el parto.

Reproducción social y cultural de los seres humanos particulares:

Reproducción material de la vida del particular: mantenimiento de un estado de bienestar y salud, de cuidados afectivos, intelectuales, corporales, alimenticios.

Reproducción socio-política de las relaciones de poder: enseñanza e interiorización del poder en el particular.

Reproducción ideológica y de las concepciones del mundo. Por ejemplo, a través de la transmisión de la lengua materna y la formación en gran medida del género, y con la vigilancia y puesta al día de la conservación de normas, juicios, ideas, creencias, valores, interpretaciones, formas de comportamiento, de afectos, actitudes, necesidades, etcétera.

Reposición cotidiana: la vida humana que debe renovar sus

condiciones de manera permanente; la reproducción social se da a través de mecanismos y procesos de reposición cotidiana (de no ocurrir así, sobreviene la muerte).

Reposición cotidiana de energías vitales: corporales, afectivas, intelectuales, eróticas.

Reposición de la fuerza de trabajo:

Reproducción de relaciones sociales (de parentesco, de alianza). Contribución a la reproducción de los géneros, de las clases sociales, de las etnias, de la vida patriarcal; de otras formas de organización social como los pueblos, las comunidades, las vecindades, los barrios, las colonias; contribuyen asimismo al mantenimiento de relaciones ciudad-campo.

Reproducción de instituciones civiles: privadas-domésticas como la familia y la mujer, la iglesia (grey), instituciones religiosas como las cofradías, cívico-religiosas como el compadrazgo (madrinazgo); del ceremonial del ciclo ritual de vida; instituciones de beneficencia, de voluntariado para hacerse cargo de los otros: así los hospitales, guarderías (voluntarias, acompañantes, rezadoras, lectoras) y de algunas otras de la sociedad civil.

Reproducción de espacios culturales como el hogar, la tierra, las amistades, las tradiciones; la mujer misma encarna muchas veces la querencia, la proveniencia de cada cual.

Reproducción material del espacio de la vida doméstica: la casa, la milpa, la tierra, el paraje, la enramada, el rancho.

Reproducción ideológica y de las concepciones del mundo, específicamente del sentido común, concepciones sobre la vida, conocimientos vinculados a los cuidados médicos, alimenticios, agrícolas, pastoriles, artes manuales, educativas y de crianza, amorosas, en las instituciones privadas, domésticas y religiosas.

Reproducción del poder: de las relaciones de opresión en la sociedad entre los géneros, los grupos de edad, las clases sociales.

Reproducción de la cultura: de modos de vida representados y explicados por concepciones del mundo particulares.

El Trabajo productivo y reproductivo de la mujer en la reproducción social.

El trabajo de la mujer es productivo y reproductivo:

i) Es productivo, porque la mujer produce con la totalidad de su ser concretada en su cuerpo, seres humanos: los recién nacidos.

ii) Es reproductivo en cuanto reproduce a través de la reposición cotidiana, condiciones esenciales para la vida de los individuos de todas las edades.

iii) Es reproductivo porque reproduce física, económica, ideológica, afectiva, erótica y políticamente a quienes está adscrita.

iv) Este trabajo de reposición cotidiana es productivo también, porque en su caso produce la mercancía fuerza de trabajo.

Con su trabajo de reproducción social, la mujer reproduce, además de seres humanos particulares: sociedad, ideología, poder y cultura, actividades, relaciones y roles, económicos, sociales, sexuales, eróticos; reproduce asimismo, instituciones, normas y creencias, rituales, lenguajes sentimientos, necesidades, formas de racionalidad y de comportamiento, actitudes, disposiciones, sabiduría y conocimientos. En particular, la mujer reproduce al satisfacer como madresposa (madre, hermana, esposa, amante, hija, amiga...) en los seres humanos (hombres y mujeres) necesidades vitales que los disponen a su desenvolvimiento como particulares.

El trabajo de las mujeres y la satisfacción de necesidades humanas

La mayor parte del trabajo femenino, o sea la mayor parte del trabajo social, no es conceptualizado como tal. Se trata del llamado trabajo doméstico,[4] del quehacer, del cuidado de los niños, de la

---

[4] En el lenguaje común se denomina ama de casa a la mujer adulta, en general madresposa, que hace en su casa trabajo doméstico. El concepto da la idea equívoca de dominio (ama), cuando en realidad se trata de un trabajo realizado en condiciones serviles. Por esta razón no se justifica su uso para el análisis. Y también porque ser madresposa implica por definición el trabajo doméstico que está en la base de la maternidad y la conyugalidad. Entonces ama de casa no debe ser utilizado como categoría, porque distorsiona las relaciones políticas y porque el trabajo que expresa ha sido inherente, hasta ahora, a la vez que invisible, a la situación de madresposa.

atención del marido, de la procreación; es decir, del conjunto de actividades de reproducción que realiza la madresposa para la sobrevivencia de los otros. Ideológicamente es sintetizado como función natural, derivada de procesos fisiológicos y hormonales definidos genéticamente: pertenecientes a la esfera animal de los instintos. El complemento lógico de esta proposición es que las mujeres nacen destinadas a satisfacer en los otros necesidades del mismo orden.

Malinowski (1978) planteó la existencia de un conjunto de necesidades básicas que el ser humano debe satisfacer en cualquier circunstancia histórica. Lo hace para sobrevivir y para reproducir de manera ampliada la sociedad y la cultura. Las formas y los procesos que surgen al satisfacer las necesidades varían históricamente y desencadenan procesos articulados de satisfacción de nuevas necesidades. A las primeras, Malinowski las llama básicas y a las segundas, concomitantes culturales.[5] Destaca en esta definición que no conceptualiza al trabajo cuando menos como una de las actividades satisfactoras básicas, ni siquiera lo menciona.

En este sentido, al realizar sus actividades de madresposa, la mujer realiza trabajo, es decir trabajo abstracto. El trabajo concreto de la mujer como madresposa se materializa en *los otros* y permite la satisfacción de necesidades básicas de primer orden, es decir, de aquellas necesidades que de no ser satisfechas llevan a la muerte. Como trabajo acumulado en *los otros* se realiza cada día. La mujer a su vez, se desgasta diariamente al hacerlo. Por la significación que tiene para ambos, el trabajo de la madresposa es vital tanto

---

[5] En su teoría de la cultura Malinowski (1978:51) considera que "...es claro que la satisfacción de necesidades orgánicas o básicas del hombre representa una serie mínima de condiciones impuestas en cada cultura. Los problemas planteados por las necesidades nutricias, reproductivas e higiénicas del hombre [*sic*], deben ser resueltos, y lo son mediante la construcción de un nuevo ambiente artificial o secundario". Más adelante agrega: "...las necesidades básicas y su satisfacción cultural se ligan con nuevas necesidades culturales derivadas y que éstas imponen al hombre [*sic*] y a la sociedad un tipo secundario de determinismo... Los imperativos instrumentales —surgen de tipos de actividad como el económico, el normativo, el educacional y el político— y los integrativos. Entre estos anotaremos el conocimiento, la religión, la magia".

para los individuos como para la sociedad: para el sujeto (mujer) porque ella es mediante el proceso, y para el objeto (el otro) que lo requiere a diario, permanentemente para sobrevivir.

Nada más social que el proceso de aculturación de la mujer como cuerpo ocupado, aplicado a *los otros*, y negado a sí misma. Sin embargo, bajo la ideología de la naturalidad femenina se niega el carácter de trabajo a lo que Isabel Larguía ha llamado trabajo invisible. Es el conjunto de actividades que hace la mujer para reproducir la fuerza de trabajo. Ni siquiera limitado a su acción sobre la mercancía fuerza de trabajo, puede ser negado. En *Trabajo asalariado y capital*, Marx (1885:80) plantea que la producción de cualquier mercancía está determinada entre otras cosas por:

> 1. Las materias primas y el desgaste de los instrumentos, es decir por productos industriales cuya fabricación ha costado una determinada cantidad de jornadas de trabajo y que representan, por tanto, una determinada cantidad de tiempo de trabajo y, 2. por trabajo directo, cuya medida es también el tiempo.

Reproducir es femenino

Justificado en la división genérica, este trabajo de reproducción es realizado en la sociedad, mayoritariamente por mujeres como un hecho incuestionable, en cumplimiento de sus atributos sexuales, como eje social y cultural de su feminidad: como madresposas. Su representación ideológica lo define como atributo genérico de las mujeres. De tal manera que aquellas mujeres que no reproducen a los otros son consideradas *menos mujeres*, menos femeninas. Los papeles, las actividades y el trabajo derivados de la sobreespecialización genérica impregnan y dan contenido a la identidad femenina.[6]

---

[6] Los mismos antropólogos que no consideran natural la división del trabajo por sexo, y que atribuyen a circunstancias sociales las restricciones laborales de las mujeres, como Beals y Hoijer (1963:389), no superan la idea de que el cuidado de los niños es materno y que éste a su vez es esencialmente femenino: "El examen cuidadoso de la división del trabajo por el sexo presta poco apoyo al aserto

La reproducción cultural

Si la mujer aplica trabajo directo en la reproducción de la fuerza de trabajo, se desgasta como cualquier obrero en el proceso de trabajo en el que, entre otras cosas, reproduce la FDT. Pero el proceso de reproducción que realiza la madresposa no se agota en la reproducción de la FDT sino que abarca aspectos diversos de la existencia global de cada individuo, de la sociedad y la cultura, de acuerdo con "el nivel de vida tradicional"(Marx, 1865: 233).

Al reproducir la FDT la mujer produce valor[7] y reproduce en el individuo una cultura: formas particulares de sentir, de estar, de hacer, concepciones y creencias y un bagaje de saberes, de lenguajes y formas de comportamiento específicas. El contenido básico de la reproducción cultural está marcado tanto por la clase,

---

frecuentemente repetido de que las mujeres sólo son aptas para las ocupaciones que requieren una destreza o inteligencia relativamente escasas. La historia de nuestra propia sociedad refuta ampliamente esta afirmación; en los últimos años las mujeres, liberadas del cautiverio económico de sus padres y maridos, se han mostrado plenamente competentes en casi todas las profesiones, artes, industrias y oficios en los que se les ha dado la oportunidad de participar. El hecho de que las mujeres en muchas sociedades deban desempeñar ocupaciones que puedan compaginarse con el cuidado y la alimentación de los hijos no es ninguna prueba de su incapacidad para otras tareas. La escala más amplia de las labores del hombre y el hecho de que muy a menudo ocupa los más importantes puestos de dirección en las sociedades humanas, probablemente se debe menos a la decantada superioridad de su inteligencia que a su mayor libertad con respecto a la función biológica del parto y a los deberes necesariamente femeninos del cuidado de los niños".

[7] En *Salario, precio y ganancia*, Marx se pregunta ¿Qué es, pues, el valor de la FDT? Y responde "Al igual que el de toda otra mercancía, este valor se determina por la cantidad de trabajo necesaria para su producción. La FDT de un hombre existe, pura y exclusivamente en su individualidad viva. Para poder desarrollarse y sostenerse, un hombre tiene que consumir una determinada cantidad de artículos de primera necesidad. Pero el hombre, al igual que la máquina, se desgasta y tiene que ser reemplazado por otro. Además de la cantidad de artículos de primera necesidad requeridos para su propio sustento, el hombre necesita otra cantidad para criar determinado número de hijos, llamados a reemplazarle a él en el mercado de trabajo, a perpetuar la raza obrera. Además, es preciso dedicar otra suma al desarrollo de su FDT y a la adquisición de una cierta destreza...el valor de la FDT se determina por el valor de los artículos de primera necesidad imprescindibles para producir, desarrollar, mantener y perpetuar la FDT" (p. 264).

la época y la generación a las que ella pertenece, como por el género y la edad de los hijos o del cónyuge. Son igualmente importantes en el contenido de la reproducción: la etapa del ciclo de vida de cada uno, así como las circunstancias sociales y culturales en que se relacionan. El peso de las tradiciones o la fuerza de la innovación, los grados y las formas de los conflictos y de cohesión que tengan como grupo de reproducción, así como con el resto de los individuos, grupos e instituciones que enmarcan sus vidas.

La reposición de energías vitales

Existe una tendencia en las investigaciones sobre la condición y la situación de las mujeres que agota en la reproducción de la FDT las funciones económicas y reproductoras de la mujer. La fuerza de trabajo no es el fenómeno central en la reproducción. Sin minimizarla, se hace necesario ubicarla en su justa dimensión: la FDT es uno de los atributos de los seres humanos, y sólo existe potencialmente. Su realización depende de su aplicación en procesos de trabajo concretos. No hay que olvidar que la fuerza de trabajo sólo es aplicada en un tiempo que no agota la vida, ni el día de los seres humanos.

Más aún, durante periodos enteros de la vida la FDT no es puesta en acción y sin embargo, los individuos existen: despliegan otro tipo de energías que no son FDT. Estas energías se desgastan y es necesario reponerlas de manera cotidiana, en la cantidad y con la calidad que el modo de vida exige y permite. La madresposa contribuye también a la reposición de las energías vitales de los particulares a los cuales está adscrita. De ahí la imperiosa necesidad de partir de una visión global de la reproducción que realizan las mujeres para ubicar con todo su valor la reproducción de la FDT.

En efecto, las mujeres reproducen la fuerza de trabajo, pero su intervención en la reproducción de la sociedad y de la cultura en cada particular, no se agota en ella. Al reproducir a los particulares la mujer recrea mucho más que la FDT. Se trata de la reproducción social y cultural que de manera privada y personal mediante el

trabajo y otras actividades vitales —como amar—, hacen las mujeres como madresposas.

Actividades vitales, fuerza vital

En la realización del trabajo invisible las mujeres llevan a cabo un conjunto de actividades que no son trabajo y las llamo actividades vitales. Son vitales en dos sentidos: porque definen a las mujeres esencialmente en su constitución genérica, y porque son indispensables para la vida de *los otros*.

El conjunto de las actividades y hechos que realizan las mujeres debe ser analizado a partir de la división emocional del trabajo como propone Agnes Heller (1980), pero no limitar esta división sólo al trabajo. La división emocional se da en todo los ámbitos vitales. Es la división emocional de la vida, e implica en ese sentido la responsabilidad social del "trabajo" emocional y erótico por parte de las mujeres. Significa para ellas constituir el grupo social especializado en el soporte emocional de *los otros* —al gratificarlos por medio de afectos, del erotismo, o de la elaboración y entrega de bienes materiales y simbólicos. Todo lo cual es, en efecto, trabajo, pero a la vez, es mucho más que hacer un trabajo. Se trata de actividades creativas que implican tanto la aplicación de su fuerza de trabajo como de sus capacidades emocionales, intelectuales y eróticas para recibir al *otro* y vivificarlo: no es sólo fuerza de trabajo la que aplican las mujeres, sino fuerza vital.

Las actividades de reproducción implican desde luego el desgaste físico, emocional e intelectual de la mujer en el proceso regenerativo del otro; implican a la vez la reconstitución de la mujer en el mismo proceso.

La mujer se reproduce siendo mujer, es decir: madresposa, como ser –de– otros, al dar vida a *los otros* —al cuidar, alimentar, amamantar, al ser la testigo y la vigía de sus vidas. Así obtiene la atención económica, social, emocional, erótica, del otro. Obtiene el reconocimiento vital a través de la mirada del otro, quien se relaciona con ella a partir de su capacidad gratificadora de sus necesidades, como consuelo, como espacio de cuidados. En el intercambio, la mujer da vida a los demás y se da vida a sí misma, por la mediación de *los otros*. ¿Es esto trabajo? Sí lo es, pero no sólo

eso, es mucho más. Abarca cada intersticio de la mujer: es decir, abarca a las mujeres particulares, al conjunto de instituciones y de relaciones, de creencias y costumbres que le dan cuerpo a las mujeres. La fuerza vital de las mujeres se aplica siempre en *los otros*.

Medios de trabajo y medios de vida

Los medios de trabajo de la mujer son los medios de producción de los seres humanos, y son de manera dialéctica y simultánea medios de vida para la mujer. Son medios de trabajo porque median los efectos del trabajo de la mujer sobre su objeto, el otro. Los llamo medios de vida porque por su mediación las mujeres existen. Los medios básicos de trabajo y de vida de las mujeres son los siguientes:

a) Las condiciones como los enseres, el lugar, la casa en primer término.

b] La sexualidad de la mujer.

1. Su cuerpo, como cuerpo para concebir-gestar-parir-amamantar.
2. Su cuerpo que repone, como cuerpo-cuidados, como cuerpo-comida.
3. Su cuerpo erótico para el placer del otro.

c) Su subjetividad: en particular, su capacidad de cuidar afectivamente a los demás, sus conocimientos, su sabiduría.

La subjetividad y la reproducción

Los medios de trabajo y de vida varían si son para producir o para reproducir en lo público o en lo privado y de acuerdo con la situación de cada mujer. Pero lo que es generalizado es la asimilación de esos medios a la identidad femenina al punto que aparecen en la conciencia como una sola cosa. Las mujeres se identifican con su casa y con sus cazuelas, tanto como con su cuerpo paridor o placedor. La fusión ocurre también con el objeto sobre el cual la mujer trabaja.

Así, la mujer no separa a los hijos, o al esposo o a cualquier otro de ella misma, desde las profundidades de su subjetividad. le pertenecen por la mediación de su trabajo concretado, plasmado

en ellos. Le pertenecen sin pertenecerle —como el producto expropiado a cualquier trabajador—, porque ella los ha cuidado, los ha labrado, los ha tejido, los ha consolado, los ha cocido, los ha limpiado, los ha alimentado, les ha enseñado, les ha escuchado tanto como les ha cocinado; es decir, los ha trabajado en la materialidad de sus cuerpos y de su subjetividad. Pero como a todo eso no se le llama trabajo, tampoco se le reconoce la propiedad sobre ellos por el trabajo.

La propiedad de la mujer sobre los otros se funda en hechos considerados naturales (es su madre) o jurídicos (es su cónyuge), pero nunca en la materialidad de su trabajo vivo cristalizado en ellos: ahí también dejan de pertenecerle.

Cuidadora, escucha, testigo, compañía. En todos los procesos de producción y de reproducción, los medios de producción se desgastan y de hecho son consumidos en el proceso de reproducción. El cuerpo y la subjetividad de la mujer se consumen y desgastan en la reproducción. Ella misma alimenta el proceso. Se trata del consumo reproductivo de la madresposa. *El otro* se alimenta del trabajo de la mujer al ser reproducido, pero no sólo de su trabajo, sino de toda ella. Parafraseando a Marx (1867, I:136) la mujer es devorada como medio de vida del ser viviente.

El trabajo vivo de la mujer conforma al otro: aplicado a su objeto se funde con él, se materializa en el objeto y lo constituye. Como actividad central definitoria de la mujer, el trabajo de reproducción y su objeto el otro, es a la vez resultado y condición de este proceso. Es decir, la reproducción y *los otros* son objetos de acción de la madresposa, son condición de la existencia de la mujer como madresposa, la constituyen, son sus medios de vida, sus medios de existencia como tal: a través de ellos la mujer es madresposa.

La doble jornada de trabajo[8]

La doble jornada de trabajo se define por el contenido diferente del

[8] La jornada de trabajo es el tiempo diario durante el cual el sujeto trabaja en una empresa o en una institución. El tiempo y el contenido de la jornada de trabajo están determinados por las relaciones de producción dominantes en la sociedad.

trabajo de las mujeres: el trabajo productivo y el trabajo reproductivo. Se trata de dos clases de trabajo diferentes pero realizados cada día (con su noche) de manera sucesiva, simultánea, continua o discontinua. La doble jornada de trabajo se constituye por la jornada pública de trabajo productivo, asalariado, bajo contrato, y por la jornada privada de trabajo reproductivo. Se distingue también, por el espacio en que se realiza: la jornada pública se lleva a cabo, de manera ideal, en un lugar destinado a la producción, al trabajo (como la fábrica, la milpa, el comercio, la oficina) y la jornada reproductiva es doméstica, se lleva a cabo en la casa.

Doble jornada significa que en una misma unidad convencional de tiempo —a partir de la cual se regulan las relaciones laborales— que es el día, la mujer lleva a cabo dos jornadas distintas definidas por trabajos cuyas características sociales son diferentes.

En concreto, muchas mujeres realizan trabajo público en su propia casa (trabajo a domicilio) o por el contrario realizan trabajo doméstico (quehacer) en lo público (en oficinas, calles, escuelas),

---

Marx (1867, I:177-241) consideró que la jornada de trabajo se constituye por el tiempo de trabajo necesario y el tiempo adicional. Es en este tiempo adicional que se produce la plusvalía, y es de hecho el que el capitalista procura aumentar para incrementar sus ganancias.

La definición de Marx de la jornada de trabajo contrasta con la definición constitucional de la misma: "Jornada de trabajo es el tiempo durante el cual el trabajador está a disposición del patron para prestar su trabajo" (art. 58, Capítulo II, Ley Federal del Trabajo). A pesar de la ideología sobre el proteccionismo de la constitución mexicana, la concepción sobre la relación entre el capital y el trabajo es autoritaria: resalta el poder como dominio total —durante la jornada— sobre el trabajador.

La duración de la jornada de trabajo depende de los límites físicos (determinados por el poder) en que puede usarse la FDT ya que se requiere la reproducción cotidiana del trabajador (sueño, descanso, comida y satisfacción de otras necesidades). Los límites de la jornada y el reconocimiento del tiempo y las necesidades de reproducción varían social y culturalmente. No hay que olvidar la importancia central en las luchas obreras de todos los tiempos por la disminución de la jornada de trabajo y el reconocimiento del carácter social de la reproducción que requieren los trabajadores. De 18 a 16 a 15 a 8 horas diarias, o de 60 a 40 horas a la semana, exigencia actual en México.

o hacen trabajo público que es doméstico (quehacer) en el ámbito doméstico de otra (como sirvientas).

Así, lo que hace diferente al trabajo es, en algunas ocasiones, el contenido, en otras en cambio es su finalidad y en otras más, es el tipo de relaciones jurídicas que lo norman. El trabajo doméstico (quehacer) realizado por mujeres es impago e invisible si lo realiza la mujer para su grupo de adscripción, por ejemplo su grupo familiar: hijos, marido, padres; pero es considerado como trabajo con carácter público si lo realiza por contrato en casa de otros, para un grupo doméstico al que no pertenece. El contenido del trabajo es el mismo pero las relaciones sociales que lo enmarcan y que genera son distintas.

Los límites de la jornada doméstica varían si se trata de:

i) trabajo exclusivo, realizado sólo por la mujer.

ii) Las condiciones económicas, técnicas y sociales en que lo realice.

iii) el número de personas a quienes se hace sobrevivir con éste, de la edad de ambos, de los requerimientos que la mujer debe satisfacer.

iv) las características del territorio que es a la vez objeto del trabajo: la casa, etcétera.

v) si es un trabajo compartido con otros: hijos, otras parientas, amigas, vecinas, comadres, ahijadas, o si se cuenta con una trabajadora asalariada con la que se comparte su realización.

Una cosa es clara: el volumen de trabajo que debe realizar la madresposa es más o menos homogéneo dadas las condiciones señaladas más arriba. Depende del nivel económico, de la posición de la madresposa, y de que lo haga sola o con ayuda. Un mismo trabajo puede ser realizado por una sola mujer en un grupo doméstico, esa misma cuota de trabajo se reparte, en otras condiciones, entre trabajadores especializados.

vi) si la misma mujer realiza otra jornada, la duración varía significativamente. En el mismo tiempo en que unas mujeres tienen sólo la jornada doméstica, otras tienen las dos (no sólo en contenido sino en tiempo). De esta manera, se reduce el tiempo de la reproducción o sea de la reposición cotidiana de la mujer misma: para cumplir, le quita horas al sueño, al descanso, a otras activi-

dades. Lo que no puede es disminuir el volumen de trabajo. En ocasiones lo hace en menos tiempo ("se apura"). Lo que se genera es un sobre-trabajo de la mujer y un doble desgaste de su fuerza de trabajo y de su fuerza vital.

En función de todo ello se da la duración y el contenido de esta jornada, sus límites son tan difusos como definido está el tabú de llamarle trabajo.

La contradicción objetiva en la experiencia de la mujer, independientemente de que así lo conceptualice, consiste en que un mismo día vive en regímenes opresivos diferentes: con relaciones sociales diferentes, con normas y valores diferentes, con formas de evaluación no homogéneas; así, requiere dobles habilidades, conocimientos y saberes, porque ambas jornadas implican especialización, en ocasiones diferente.

Ambos conjuntos de trabajos forman una unidad entre el mundo de la reproducción y el de la producción, entre lo público y lo privado. La vida de las mujeres que viven sólo un régimen se organiza y define por esa impronta: unas son madresposas, otras son trabajadoras. En el caso de aquellas que reúnen la doble determinación, no sólo tienen que cumplir una doble jornada, un sobre-trabajo sino que deben vivir una doblevida y una doble opresión: son madresposas campesinas, madresposas obreras, madresposas empleadas, etcétera.

El doble régimen está constituido por condiciones diferentes:

i) Por una jornada caracterizada por relaciones laborales contractuales, con límites definidos en cuanto a contenido, carga, productividad, condiciones de realización, de espacio y tiempo de trabajo, derechos y obligaciones más o menos establecidos y renegociados (teóricamente cada año) de manera individual o colectiva, pero social; así como por roles claros y fijos, y por personajes que concretan el lugar en las relaciones y en el trabajo mismo: el patrón, los trabajadores, los administradores, los capataces, etcétera.

ii) Por la jornada doméstica: no concebida como trabajo, sino como actividades propias del sexo femenino, es decir, como naturaleza femenina, esta jornada no tiene límites formales ni se establece mediante contrato laboral; hay jefes y trabajadoras cuya

denominación eufemística es "amas de casa". La jefatura de los primeros no emana ideológicamente de manera directa de la relación de trabajo no reconocida, sino de fuentes de poder que remiten a otras esferas vitales: el amor, la obediencia filial o conyugal. Este trabajo desconocido es realizado por las mujeres como un deber ser cuyas condiciones se establecen de manera personal y directa en un enfrentamiento de fuerzas entre las personas, o frente a la fuerza de la cantidad de quehacer, de las obligaciones filiales, maternales y conyugales, cada día, a cada momento.

Los hombres que realizan trabajos femeninos transgreden el orden social y faltan a la masculinidad. En cambio, las mujeres de todas maneras no dejan de tener desempeño en la reproducción, a pesar de que realicen otros trabajos y otras actividades.

Con el desarrollo social y los espacios de emancipación genérica de las mujeres, ellas no restan actividades, no se ven desembarazadas de obligaciones y deberes, por el contrario, suman actividades, horas de trabajo, responsabilidades. Muchas de ellas son contradictorias entre sí y aparecen el doble trabajo o sobre-trabajo (plustrabajo), las dobles jornadas, los dobles espacios. Es evidente que por los anatagonismos valorativos de espacios, de lenguajes, de saberes y de conocimientos, de formas afectivas y de comportamiento, por la separación en ocasiones extrema entre lo público y lo privado, entre lo personal y lo social, entre la sociedad y el Estado, se trata de una doblevida. La parte pública de algunas actividades es concebida como trabajo, todo lo otro es una obligación genérica.

Trabajo invisible: ¿libre, esclavo o servil?

El trabajo de la mujer como madresposa no es un trabajo libre porque no se caracteriza por la posibilidad de vender libremente su propia fuerza de trabajo. Pero esta adscripción social familiar obligatoria de la mujer para la realización de su trabajo, tampoco es esclavitud porque la mujer no es vendida junto con su fueza de trabajo de una vez y para siempre. La mujer no tiene la libertad de poner en venta su fuerza de trabajo y menos de venderla a secas.

La puesta en marcha de la fuerza de trabajo de la mujer,

reproductora de los otros, se logra mediante otros mecanismos económicos, sociales, afectivos y mediante transacciones jurídicas. Los rubros jurídicos —que contienen las normas que enmarcan el trabajo de reproducción de la mujer— encubren el hecho de la apropiación social del trabajo de la mujer, a cargo del marido y de las instituciones.

El trabajo de reproducción de la madresposa queda subsumido hasta su desaparición en los papeles y en las instituciones que la involucran: sin mediar contrato de compra-venta, sin remuneración económica salarial, ella trabaja en la preservación y en la transformación vital y cotidiana de *los otros*. Ideológicamente su trabajo aparece —en la sociedad de la dependencia económica de la mujer y de la anulación de su trabajo—, como un intercambio entre cónyuges (por amor o por obligación terrena o divina), y entre madre e hijos (por instinto maternal): ella cuida a *los otros*, ella sostiene a su prole. Al hacerlo es femenina, se realiza como mujer. Ni las actividades de la mujer son vistas como trabajo, ni el sostén económico del hombre es visto como salario. La madresposa no es asalariada, es mantenida y el cónyuge ejerce formas particulares de violencia y dominio sobre ella mediante el dinero.

El matrimonio, por su parte implica una fuerza compulsiva mucho mayor que un contrato libre salarial, no es concebido como una operación económica, sino de conveniencia social y bajo la ideología de la individualidad y del amor. Es esencia de un pacto amoroso con ciertas obligaciones que se cumplen por la fuerza de la naturaleza y del amor para la mujer, y por la alta responsabilidad social y el amor por parte del hombre.

Entonces la categoría de trabajo libre no puede ser aplicada al trabajo de las mujeres en la casa, tampoco la de trabajo esclavo (porque el esclavo fue comprado y puede ser vendido) se trata de un trabajo bajo condiciones de opresión extremas: es trabajo y es invisible.

La categoría trabajo invisible, desarrollada por Isabel Larguía (1977), ha permitido conceptualizar de manera específica el trabajo doméstico, privado, de reconstitución de los otros. El antagonismo histórico con el trabajo visible de los hombres que se cristaliza en los modos de producción en objetos y mercancías

económica y socialmente visibles, hizo a Larguía definir como invisible ese trabajo de las mujeres.[9]

El trabajo de la madresposa como tal, es impago y, si se considerara como pago la manutención económica de ella y de los hijos, su precio no alcanza a cubrir el valor de su trabajo, porque no cubre la totalidad del tiempo socialmente necesario que la mujer dispone para sus tareas de reproducción, ya que se trata de las veinticuatro horas del día.

La mujer realiza trabajo intelectual y manual, pero no sólo eso, en realidad realiza trabajo corporal porque la procreación, es decir la producción de seres humanos, abarca su cuerpo y no es sólo exterior.

Todo el trabajo de la mujer es trabajo útil porque conduce a la formación de valores de uso y por ello es condición necesaria para la existencia humana. El trabajo de la mujer tiene como fin la mediación entre ella y la naturaleza, y entre los otros y la naturaleza.

El trabajo femenino se caracteriza por su devaluación económica y cultural y por su anulación conceptual. Con el desarrollo de la especialización genérica basada en el sexo, con la separación de la producción y la reproducción, y con la asignación de una esfera a las mujeres y otra a los hombres. Godelier (1981:19) señala como un hecho observado empíricamente en la historia, que "toda forma de producción, supone una división del trabajo según los sexos y las generaciones". El trabajo femenino es relevante y para dar cuenta de él, considera metodológicamente necesario que "al analizar un ciclo productivo, debemos diseccionarlo en sus diver-

---

[9] En palabras de Isabel Larguía (1977:220) "El hecho de que el trabajo femenino dentro del hogar no produjera directamente un subproducto y mercancías, la separó de la esfera del intercambio de la acumulación de las riquezas. La laboriosa actividad de vastos sectores de población femenina quedó así oculta tras la fachada de la familia monogámica, y como nunca se transformó en mercancías que entraran al mundo del intercambio, siguió siendo invisible hasta nuestros días". Es importante señalar que la FUT sí entra en el intercambio mercantil y ahí se valoriza; a pesar de ello, es válido considerar al trabajo femenino como invisible sobre todo porque como afirma Larguía: "El trabajo de las mujeres parecía evaporarse mágicamente desde el momento en que no daba productos visibles económicamente, como los del hombre. Por eso ese tipo de trabajo, aun cuando implica el gasto de numerosas horas de labor, nunca ha sido considerado como valor".

sas fases, identificando en cada una de ellas la forma característica de organización del trabajo y la forma de cooperación dominante".

El trabajo de reproducción y la doble enajenación de la mujer
El trabajo no reconocido de la mujer, —el trabajo impago, invisible, el sobre-trabajo—, el trabajo que la mujer incorpora para mantener la vida de los otros está en la base de su enajenación, en este caso, patriarcalmente determinada. De acuerdo con Marx (1844 y 1867) la enajenación emerge de la separación expropiatoria del trabajador de su producto.

A la mujer, como al resto de los trabajadores el producto de su trabajo no le pertenece, le es ajeno, está enajenada en relación con éste. Pero en su caso existe una doble enajenación, porque además de no pertenecerle, su trabajo no es reconocido como tal, se cree que no es trabajo sino devenir natural. Aparece religiosamente como una fuerza externa, como algo que le ocurre de manera irrenunciable y del cual ella no es responsable.

La mujer es sometida absolutamente a la fuerza imponderable de su trabajo de la naturaloza. A este hecho las mujeres reaccionan también de manera sumisa, la fuerza de su narturaleza implica una relación desventajosa con el poder que es interiorizado como impotencia y aceptación acrítica de esa naturaleza. La realización del trabajo de la mujer, su objetivación en *el otro*, le significa una pérdida de realidad. Al ser desconocido su trabajo objetivado en *los otros* —por la sociedad y por ella misma—, la mujer pierde al objeto.

Como ser-de-los-otros, las mujeres se humanizan como género y como particulares —a través del trabajo, de la sexualidad, de las relaciones diversas—, por la mediación de *los otros*. Pero si al trabajar, al humanizarse como mujeres pierden el objeto que es su esencia, y si la objetivación de su trabajo significa la aceptación de esta doble pérdida, se pierden a ellas mismas.

El otro trabajo
El trabajo que sí es representado como tal, es el que realiza la mujer en el mundo del mercado, del contrato, en el ámbito público. En este trabajo la mujer está más relegada y hay diferencias con el

hombre y es uno de los espacios centrales de la opresión de la mujer. A causa de la reclusión en el trabajo invisible no se permite a la mujer incursionar en este ámbito. Sin embargo, cuando se requiere mano de obra barata o cuando se trata de funciones públicas de reproducción, o de trabajos inferiores se recurre a las mujeres.

El 23% de la fuerza de trabajo es femenina en México. Esta cifra es la expresión del trabajo invisible de las mujeres ya que no incluye el trabajo de reproducción, para fines estadísticos tampoco es conceptualizado como trabajo, y quienes lo desempeñan no son contabilizadas como fuerza de trabajo activa.

Trabajo público es el trabajo mediado por el contrato y por el pago (en dinero o en especie) aunque se haga en espacios del mundo privado. La diferencia entre el trabajo público y el privado está en el tipo de relación que tiene el ejecutante del trabajo con su objeto, las relaciones sociales que le anteceden y las que se desprenden de él, así como el espacio en que sucede.

Importantes ramas de la producción industrial se desarrollan en el capitalismo, a partir del trabajo de mujeres y niños. Sobre todo en los inicios del capitalismo, o en condiciones de extremo atraso y sobreexplotación.[10] Esto significa que la incorporación de la mujer a la industria ocurrió desde el principio. Sin embargo, conforme se fueron incorporando más y más hombres, las mujeres y los niños fueron exlcuidos de esos trabajos. El desplazamiento ocurre en crisis económicas como la actual, aun en ramas "femeninas" de trabajo (costura, alimentos, trabajo secretarial, cobros, etcétera), las mujeres son desplazadas por los hombres y ese trabajo es revalorizado económica y culturalmente por la presencia masculina.

En México la sobreexplotación de mujeres y niños es una

[10] En la investigación sobre el proceso de proletarización de un grupo étnico mexicano, Cazés y Lagarde (1983 y 1984) encontramos que el fundamento del proceso industrializador en la región mazahua fue la incorporación del trabajo femenino e infantil indígena que permitió una elevada tasa de ganancia y la irrupción de la vida industrial en la región, así como el surgimiento del proletariado —captando inicialmente a niñas y mujeres adultas, previamente desvalorizadas como trabajadoras—, en un proceso acelerado de acumulación originaria.

constante en empresas agroindustriales de productos de exportación. Las mujeres y los niños trabajan bajo el salario del jefe de familia que requiere del trabajo de todos para cumplir su cuota a destajo. Pero ocurre también en la industria. Muchas de ellas inician sus actividades con trabajadoras que laboran bajo pésimas condiciones de trabajo y salariales, y conforme la empresa se desarrolla y acumula, requiere trabajo más calificado, elevando los requisitos de adiestramiento previo y por lo tanto incorpora hombres y desplaza a las mujeres a los procesos técnicamente más atrasados o de plano las desecha.[11]

El 23 % de participación de las mujeres en la población económicamente activa que incluye además del trabajo industrial, los catalogados como servicios, los profesionales, y otros, no es un indicador de un recorrido histórico lineal. Por el contrario, las mujeres se han incorporado a espacios de producción y trabajo de los que luego fueron arrancadas. Ideológicamente, sin embargo, se construye la idea de que las mujeres son ajenas a la máquina, a la fábrica, a la producción, a la calle, al dinero y al salario. Nada más falso. Las mujeres siempre han trabajado productivamente.[12]

Han sido las clases dominantes las que han destinado en diferentes sociedades a pequeños grupos de sus mujeres a otras actividades distintas al trabajo, y las han erigido como el estereotipo de la feminidad y de la mujer. Han vaciado sobre el conjunto

---

[11] Alejandra Kollontai (1927) desarrolla una interpretación de la historia cuyo eje es el lugar de las mujeres en la producción y muestra cómo, en la mayor parte de los modos de producción y de las clases sociales, la mayoría de las mujeres siempre han trabajado de manera productiva. Este análisis tiene implícita la crítica a las interpretaciones históricas que no han tomado en cuenta estos hechos, han sido unilaterales o han distorsionado no sólo los hechos que competen de manera directa a la mujer, sino la historia. La historia sucedida no puede comprenderse ni ser elaborada si se anula la presencia de las mujeres en la producción y todo lo que se desprende social y culturalmente de ella.

[12] June Nash (1982:30) lo explica de la siguiente manera: "...la incapacidad de establecer un valor de mercado para el trabajo de las mujeres en la reproducción y el mantenimiento de la FDT, significa que su contribución a la producción se subvalora consistentemente... El bajo valor que se da al trabajo de las mujeres puede traer consigo el efecto de socializar a la mujer con respecto a su dependencia del hombre".

de la sociedad esta ideología sobre la feminidad centrada en el antagonismo entre mujer y trabajo.

El estereotipo femenino que permea todas las clases sociales, el ideal a alcanzar, es el de la mujer que no trabaja por un salario, para muchas mujeres se expresa en el deseo de encontrar un hombre que "las saque de trabajar". Esta contradicción entre mujer y trabajo es interiorizada por la mayoría de mujeres que están convencidas de que el trabajo doméstico no es trabajo.

La anulación del trabajo en las actividades domésticas se traslada a lo público: la mayor parte de los trabajos públicos de las mujeres son similares a sus actividades domésticas y de reproducción. Así, la sociedad y las mismas mujeres demeritan y devalúan doblemente su trabajo: por ser realizado por mujeres —seres inferiorizados socialmente—, y por consistir en actividades femeninas, de antemano consideradas como naturales, tanto en lo público, como en lo privado. June Nash (1982) llama la atención sobre la influencia de la valoración de un trabajo en la valoración del otro; encuentra también que la dependencia femenina en relación a los hombres, tiene fundamento en la infravaloración de su trabajo.[13]

Con todo y que la división genérica del trabajo no es natural ni eterna y que, en la sociedad contemporánea se borran los límites infranqueables en algunos aspectos entre la producción y la reproducción, y entre público y privado, el trabajo femenino está marcado por esos hechos. Desde esta perspectiva se divide en el trabajo de reproducción y el trabajo de producción, en público y privado.

13 Las opresiones: racial, clasista, religiosa, genérica, comparten un conjunto de características comunes. Juliet Mitchel (1977) explica la similitud de las opresiones —racial, sexual, generacional— como fundamento de la alianza política y el encuentro cultural, ocurridos entre estos grupos, en diversas sociedades desde los sesentas. Se ha concebido a este encuentro de identidades oprimidas como un encuentro en la construcción de un nuevo sujeto histórico colectivo, de una nueva hegemonía, constituida por diferentes grupos sociales oprimidos y definidos en torno a sus especificidades, de un lado, y del otro por su comunión en un proyecto que incluye la satisfacción de las necesidades de cada cual.

Identidad escindida
El mismo antagonismo que hace ajenos a mujer y trabajo está en el centro de la conciencia escindida de mujeres obreras o empleadas, quienes aunque tengan muchos años trabajando, lo que esperan es que se "componga su situación" para salirse del trabajo y "regresar a la casa". La identidad escindida de estas mujeres está en las enormes dificultades de constituir una conciencia que tenga como uno de los puntos centrales de identidad el trabajo. Pero ocurre lo contrario, las mujeres se sienten, es decir tienen conciencia de ser amas de casa que por fuerza trabajan. Esta escisión se caracteriza por su imposibilidad para aprehenderse como trabajadoras ya que el núcleo de su identidad es ser madresposas —entes que por atributo *sexual*, no trabajan—, y por lo tanto su lugar en el mundo es su casa. No pueden integrar al trabajo en la apreciación subjetiva de sí mismas.

La conciencia social definida por la ideología de la naturaleza femenina contiene la idea de que lo relativo a la mujer es asunto de la naturaleza y no de la sociedad y la cultura, que se origina en los instintos, tan ajenos al trabajo y a las capacidades intelectuales. Esta ideología es uno de los elementos de compulsión extraeconómica que permiten la mayor explotación de las mujeres en relación con los hombres y en ese sentido una mayor opresión de clase para ellas, pero también para la clase en su conjunto. Se expresa en salarios desiguales, en prohibiciones, exclusiones u obligatoriedad laborales, en sobreespecialización limitante, pero no es sólo eso. Es una específica forma de explotación de las mujeres por su género. Es un fenómeno global y no sólo económico, por eso lo denomino opresión basada en una explotación genérica particular.

Fenómenos como éstos están presentes en formas extremas de explotación a grupos raciales específicos, religiosos, étnicos nacionales. La justificación del grado extremo de la explotación a las mujeres se encuentra en características previas al proceso de producción que definen de antemano a los productores y que los valoran previamente, de manera discriminatoria.

La realidad es otra: las mujeres se definen históricamente por el trabajo, aunque ellas mismas lo nieguen. Así en su conciencia

y como parte de su identidad, es crucial el concepto ayuda, contrapuesto al concepto trabajo.

Las campesinas siempre han trabajado productivamente en la tierra familiar o se han proletarizado en las ajenas, han comerciado sus productos y han elaborado con sus manos ropas, vasijas, telas, sombreros, muebles, etcétera. En circunstancias críticas, han sido las primeras en ser enviadas a "servir en la casa grande" en el régimen hacendario como cocineras, lavanderas, nodrizas, mandaderas, sirvientas, nanas, oficios femeninos que han caracterizado el último siglo del trabajo de las mujeres. Constituyen una tipología casi infranqueable: el trabajo de las mujeres es altamente especializado y por lo tanto presenta en algunas áreas escasas probabilidades de cambio.

Las mujeres continúan ocupándose en casas privadas para realizar estos trabajos bajo el rubro general de sirvientas. Lo interesante es que la categoría sirvientas no hace referencia al trabajo, sino que ha fosilizado en ese nombre la opresiva situación de estas trabajadoras.

El concepto sirvienta es la denominación de un estatuto político. Las sirvientas son esos entes inferiores, ajenas a las leyes que regulan el trabajo, ajenas al contrato: son quienes sirven en condiciones de subalternidad a *los otros*; las he llamado madres-siervas para comprender en esta categoría dos hechos negados: son madres de los otros, por sus funciones y siervas porque el tipo de relación política es de servidumbre asalariada (*ver* capítulo Madresposas), la subalternidad es doble, de género y de clase, mujer y asalariada.

Las sirvientas son las trabajadoras de la reproducción doméstica de los otros-ajenos. Las hay especializadas como recamareras (hacen lo que se llama el quehacer), cocineras, nanas y lavanderas. La especialización está acorde con la clase a que pertenecen los empleadores. En general una sola mujer realiza en cada casa y a veces en varias todas las funciones y trabajos.

Las mujeres realizan esos trabajos domésticos especializados también en comercios públicos como fondas, restaurantes, hoteles, taquerías, merenderos, cocinas económicas, comedores, mercados: ahí son cocineras, galopinas, fregonas, tortilleras, lavapla-

tos, mandaderas y meseras. Producen y sirven la comida y realizan el conjunto de actividades de limpieza y compras que esto implica. En el mismo renglón de comida pueden trabajar por su cuenta o bajo el mando de alguien en puestos callejeros que proliferan en todas las ciudades, y que por la ampliación urbana son cada vez más necesarios.

De manera privada y personal, muchas mujeres extienden su territorio doméstico al zaguán, al patio, a la esquina o a la feria y trabajan haciendo toda clase antojitos: tacos, peneques, tlacoyos, quesadillas, sopes, garnachas, buñuelos, memelas. Otras compran su bote y un anafre y se especializan en la hechura y venta de tamales de chile, de dulce, de mole, oaxaqueños, de frijoles, etcétera. Las hay que ni siquiera salen de la casa, eso no es para ellas. Esposos o hijos salen con el bote de tamales en su bicicleta a vender pregonando de casa en casa. Gran cantidad de madres solas mantienen a sus hijos y muchas de ellas a sus amantes eventuales.

Valoración del trabajo de la mujer

Elú de Leñero (1986:95) considera que "...la situación conflictiva se agrava notablemente, porque su trabajo [de la mujer] es convertido en causante de todo lo negativo que sucede en el hogar. Y lo más grave del caso no es que otros lo digan: ella misma lo cree así".

En efecto, para muchas mujeres el trabajo fuera de su casa es asociado subjetivamente con el dolor, con el sufrimiento, con la frustración. Pero esta relación entre dolor y trabajo no es casual. Muchas mujeres optan por trabajar fuera de su casa o por el trabajo remunerado dentro o fuera de ella, debido al estallido de crisis vitales. Es decir, en muchos casos el trabajo surge como algo obligatorio por la agudización de contradiciciones sociales expresadas y vividas —en general de manera negativa—, por esas mujeres concretas.

En esas circunstancias el trabajo es asumido en contra de la voluntad y de los valores de las mujeres, que han interiorizado una hostilidad al trabajo generada como mecanismo de rechazo, que afirma su pertenencia como madresposas a la casa.

Las mujeres casadas trabajan en general ante el apremio económico familiar que las obliga compulsivamente a salir de la casa o del mundo doméstico. Las casadas trabajan también por la pérdida del cónyuge ya sea por abandono, por divorcio, o por viudez. Es decir, el hecho que impulsa o que impone el trabajo es irremediable, es más fuerte que las posibilidades de no hacerlo y, en general se asocia al abandono conyugal, a la separación y a la pérdida del cónyuge (pérdida social, económica, amorosa, erótica, etcétera).

La compulsión al trabajo que sufren estas mujeres está relacionada también con el enfrentamiento de situaciones desconocidas, de lenguajes ignorados, códigos, valores y relaciones diferentes.

Ante la crisis de identidad que significa para muchas trabajar, las mujeres buscan seguridad.[14] Procuran reencontrar, en el mundo del trabajo, núcleos de identidad femenina privada, y lo logran a través de las relaciones de poder, en las formas de comportamiento y en lo que se espera de ellas. A la necesidad de afirmar la identidad genérica y el orden del universo se debe, en parte, que las mujeres y la sociedad reproducen en el trabajo formas domésticas de la subordinación política de las mujeres a los hombres.

Se debe al poder el comportamiento de las mujeres como enemistad y competencia con *las otras*, contraparte de la aprobación y adscripción incondicional a los hombres. El comportamiento seductor erótico de mujer-objeto es también producto del poder, así como la disposición de muchas mujeres a ser servilmente de otros, a pesar de las relaciones contractuales, o a realizar actividades domésticas en el trabajo.

Así, las mujeres llevan el ser femenino doméstico al ámbito público, en un esfuerzo por pisar tierra, por no dejar de ser mujeres

---

[14] La creciente incorporación de la mujer al trabajo remunerado es vivida como un conflicto: "...se justifica siempre aduciendo razones de necesidad económica familiar y haciendo sentir que el hecho de trabajar no ha dependido de una decisión propia, sino que ha sido originado en una circunstancia ajena a su voluntad. Así, la mujer trata de defenderse en cierta medida del conflicto personal creado por la divergencia entre la norma y la conducta" (Elú de Leñero, 1986:35).

—posibilidad implícita en el hecho de trabajar, es decir, de realizar una actividad de hombres— en el espacio que identifica la esencia de la masculinidad: el trabajo público.

A pesar de los conflictos que conlleva el trabajo, el mundo de afuera y *los otros* no propios, cada vez más mujeres incorporan el trabajo como un elemento central positivo de su identidad. No se imaginan la vida sin trabajar, se desarrollan en el trabajo y obtienen de éste gratificaciones económicas que implican grados importantes de autonomía y de independencia personal, aun en instituciones de dependencia colectiva como la familia.

Las mujeres pueden enfrentar poderes autoritarios patriarcales —de los adultos, de los padres, de los hermanos, de los cónyuges, de los hijos, de los vecinos y de todos los detentadores personales del poder—, porque obtienen del trabajo medios, valores económicos y simbólicos, de independencia. Las mujeres obtienen del trabajo, además de un salario y con ello la posibilidad de adquirir bienes y obtener mejores niveles de vida, autoridad sobre los otros (no la que emana de la maternidad o de la conyugalidad, o del grupo de edad) sino la más apreciada en la sociedad y que se reproduce a partir del trabajo. La independencia y la autoridad le permiten contrarrestar el poder de decisión de *los otros* sobre sus vidas; es más, les permite decidir sobre ella.

Mujeres independientes económicamente y dependientes psicológicamente, o mujeres jóvenes que por el poder económico reciben —por delegación— parte del poder patriarcal sobre sus madres, hermanos, hijos, etcétera. Las combinaciones son infinitas, porque no existen relaciones mecánicas entre el trabajo, la emancipación, el cautiverio y la opresión.

El trabajo y el bien

El trabajo es un valor positivo en mujeres de ciertos grupos de edad y en ciertas circunstancias. La valoración positiva del trabajo de las mujeres es, de hecho, un problema de tiempo. Se valora positivo cuando ya pasó y se retribuyó a los otros: "sacó a sus hijos adelante. Es una mujer trabajadora".

En jóvenes solteras es valorado sobre todo porque no compite ni con la conyugalidad ni con la maternidad, es decir, con el ser

social de la madresposa. Por el contrario, el trabajo se considera un atributo positivo constituyente de una buena futura madresposa. Significa también la posibilidad de ingresos para la familia aunque sólo sea como manutención de la mujer trabajadora, o en el mejor de los casos cuando su salario o su ganancia ingresan (por la vía del autoritarismo patriarcal) al conjunto de la familia.

Con la ampliación del estudio para las mujeres, con la dificultad de reproducir a las familias con sólo el ingreso masculino, el trabajo de la mujer joven, incluso casada pero sin hijos, es bien visto. Las jóvenes y sus familias ven en el espacio público del trabajo un ámbito para la consecución de sus fines de madresposa. Se trata de sitios y circunstancias ideales para relacionarse con hombres, establecer noviazgos (sin dejar de tener ingreso) y finalmente casarse.

Las mujeres de los estratos más altos trabajan mientras se casan, y las de las clases populares lo hacen con la esperanza de dejar de hacerlo algún día. Sólo en ese lapso de juventud el trabajo es considerado un atributo que no lesiona la identidad femenina. A ello se añade la mirada y el trato de mujer-objeto que reciben las jóvenes por el sólo de hecho de serlo, y son bien vistas en los ámbitos públicos aun por los hombres las requieren como madrespúblicas, confidentes, acompañantes, amantes, aunque sea como paisajes corporales con los cuales "alimentar la pupila" diariamente.

A las muchachas además, les gusta "salir" de la casa, de la familia y encontrar en la "calle" con el pretexto positivo del trabajo, a los hombres, a las amigas, tener dinero propio para valorarse socialmente (comprarse cosas), tener diversiones, fiestas, y un ambiente en el cual no están los dueños de sus vidas.

En el trabajo o en la escuela las mujeres encuentran un espacio de libertad frente a la mayor coerción doméstica y familiar. Aunque sea contradictorio, aun en condiciones de explotación, la circunstancia de salir, de ganar dinero, de ser tratadas como personas (aun con la discriminación genérica), el trabajo y lo público, las relaciones de contrato y la movilidad espacio temporal aunadas a la novedad de experiencias, al ejercicio de la capacidad de aprendizaje y a la puesta en práctica de habilidades y conoci-

mientos en el desarrollo de actividades, constituyen un espacio menos opresivo para las mujeres.

La vivencia e incorporación de todo este mundo en la experiencia de las mujeres es a tal punto emancipador que autores clásicos como Engels (1884) lo consideraron suficiente como para acabar con la opresión de la mujer y lograr su liberación. La realidad es otra porque las mujeres no son descargadas del trabajo reproductivo, ni son tratadas social económica, afectiva, jurídica y políticamente de manera diferente por el sólo hecho de incorporarse al trabajo valorizado como productivo en la sociedad industrial capitalista o socialista.

Resaltan, por el contrario, la doble jornada y la doble opresión. En lugar de desarrollarse como espacios de vida intocados, los nuevos se constituyen en ámbitos de expansión de relaciones y contenidos patriarcales y clasistas de vida. El trabajo en la sociedad de explotación es el hilo sobre el que se estructuran la explotación, la opresión de clase y la enajenación. No podía ocurrir de manera distinta a las mujeres. Pero, dialécticamente, el trabajo opresivo —por su esencia creadora y por las nuevas dimensiones de conocimiento, de derechos civiles, de ampliación del territorio vital—, tiene aspectos liberadores para las mujeres.

Entre las experiencias novedosas en el trabajo o en la escuela se encuentran con que a pesar de la división genérica de estos ámbitos las mujeres hacen cosas extraordinarias a las que deben hacer como mujeres. También se encuentra a los hombres haciendo en muchos casos las mismas cosas que ellas, o si el contenido es diferente se los encuentra trabajando igual que ellas.

La posibilidad de ver a los hombres como iguales sólo sobreviene en lo público, porque ahí pueden realizar faenas, esfuerzos, actividades trabajos o formas de organización comunes, pero nunca idénticas. De ahí el sentido esencialmente liberador del trabajo. Pero las formas de opresión genérica enajenantes pueden redoblarse por su reproducción incrementada en el trabajo. De hecho, simultáneamente, el trabajo público es para las mujeres liberador como seres oprimidos que tienen acceso a una actividad que trasciende su otro trabajo, cuyo contenido es la entrega a *los otros*.

Pero es opresivo, porque en él se articulan a la vez la opresión

de clase y de género, para dar formas particulares de enajenación laboral y social desconocidas para los hombres. A este fenómeno se le ha llamdo la doble opresión de las mujeres trabajadoras.[15]

La culpa y el trabajo

La mujer mexicana que trabaja lo hace bajo la presión de valores que definen su condición social de manera exclusiva por la reproducción como madresposa. "Con estas definiciones ella debe estar en su casa, adentro, y su capacidad económica [debe] quedar al servicio de la causa doméstica. Además, la decisión sobre si debe o no hacerlo no le pertenece" (Leñero 1986:96).

Al mismo tiempo nuevos valores producto de exigencias sociales conciben al trabajo fuera, al trabajo público, como positivo, y en el extremo, como necesario para las mujeres. Mujeres que reciben ambas concepciones antagónicas —sobre el trabajo y sobre su identidad—, viven contradicciones subjetivas y objetivas. Muchas aspiran a trabajar, pero al hacerlo enfrentan dificultades materiales, ideológicas y culturales.

La mayoría de las mujeres viven de manera conflictiva la contradictoria definición opresiva-liberadora del trabajo combinada con su propia opresión genérica.

El conflicto no sólo se presenta con *los otros*, con el tiempo, con la capacidad de cumplimiento de los deberes, sino sobre todo, dentro de cada una de ellas. Ellas son el recinto de enfrentamiento de las contradicciones sociales que sintetizan y que les dan vida. Este conflicto es explicado y vivido con angustia como incapacidad

---

15 Investigaciones sobre la participación de las mujeres en el mercado de trabajo en México reportan empíricamente esta doble opresión. Se concreta en diferencias salariales, de ramas, de capacitación, de posibilidades de ascenso, de ocupación de niveles jerárquicos, de trabajos valorados como inferiores o superiores, todo eso de manera inferiorizada para las mujeres. Véanse: De Riz (1986) y González Salazar (1980). Roldán (1986:204) considera que "otras relaciones jerárquicas que anteceden a la incorporación laboral y que pre-estratifican a la mano de obra potencial en términos genéricos/étnicos/raciales/nacionales) condicionan el carácter de la integración al mercado de trabajo... Hombres y mujeres se proletarizan siguiendo pautas distintivas derivadas de una constrastante definición de sus roles genéricos en sus núcleos de origen (hijos/hijas: padres/madres, etcétera)".

(para ser buena madre, buena esposa, buena trabajadora). En general algo sale mal. La mujer resta tiempo a unas actividades para cumplir otras y muchas veces realiza varias a la vez, con el consecuente desarrollo de destrezas pero también de fallas.

La ideología con la que son juzgadas las mujeres "que trabajan" las fracciona. No se concibe a las mujeres como la integración de dos o tres definiciones diferentes en la vida. Se juzga a la trabajadora sin considerar la jornada y las responsabilidades domésticas (es mala trabajadora porque pide permisos para llevar a los hijos al doctor, para asistir a las juntas de la escuela, para...) La madre es mala madre porque sale a trabajar y *abandona* a los hijos, porque no se ocupa de la casa y de los otros como las demás.

Las mismas mujeres se autovaloran con incomprensión y dureza con el mismo esquema ideológico y refuerzan el conflicto en que desde luego, resultan culpables por incapaces, ineficientes, descuidadas, desobligadas. En general, los problemas que se originan por la no asimilación del trabajo son vividos por las mujeres de manera personal como problemas emocionales, como incapacidad, como disgusto para hacer las cosas, con culpa.

Existe la negación de la realidad por parte de las mismas mujeres, de la sociedad y de algunas instituciones, lo que agrava su situación. No reconocen que los problemas que enfrentan las mujeres al contemporizar esta doble esencia de su identidad, escapan a su voluntad y son colectivos. En general se hacen reclamos y exigencias a cada una como si ella, personalmente, fuese culpable.

Las organizaciones de los trabajadores en las cuales participan y que las representan, como los sindicatos, se niegan a crear secretarías de la mujer y a emprender luchas específicas para satisfacer necesidades de las trabajadoras.[16] Sólo después de ver-

---

[16] La historia de las mujeres mexicanas del siglo XIX a la fecha, ha estado marcada por la lucha para ser consideradas entes sociales con derechos civiles y jurídicos. En particular los derechos laborales, educativos y políticos han caracterizado la subalterna presencia de las mujeres en la política. Para una cronología de hechos significativos en las luchas feministas y de clase en México, véase *Recuperemos nuestra memoria feminista* (Lagarde, 1980).

daderas batallas libradas por las militantes, los partidos políticos se incorporan temporalmente (sobre todo con fines electorales o de ampliación) y con gran dificultad a concebir de manera particular la situación de las mujeres como parte de su estrategia y de sus luchas y propuestas de reforma o revolución social.[17]

Aun constituidas mayoritariamente por mujeres, muchas organizaciones de trabajadores están permeadas por esta ideología laboral patriarcal, no incorporan planteamientos sobre la peculiar doble relación capital-trabajo que encarnan las mujeres e imputan las dificultades inherentes a la doble jornada a la incapacidad de las mujeres particulares, y no a la organización desigual de la sociedad que exige de las mujeres y recarga en ellas dobles trabajos y dobles jornadas. En el argumento se recurre incluso a la comparación entre las mismas trabajadoras, para demostrar que los problemas que enfrentan las mujeres en ese modo de vida son en realidad fallas individuales. Lo que no conciben es que la doble jornada tiene por esencia la síntesis de formas de explotación particulares de las que se benefecian el capital, la sociedad y *los otros*.

Algunas instituciones reconocen el deterioro que ocasiona la doble jornada. El reconocimiento se expresa, por ejemplo, en los requisitos jurídico laborales diferentes para la jubilación de hombres y mujeres. Las mujeres pueden jubilarse *antes* que los hombres, porque se reconoce en la ley el diferente desgaste por la doble jornada femenina. No se trata de que las mujeres se jubilen "antes" ya que sumando horas de ambas jornadas en realidad han trabajado ...años, en todo caso les quedan a deber varios años si se trata de igualarlas con los hombres. Entonces la jubilación en estas condiciones no es un derecho caballeroso y paternalista, tampoco

[17] Un análisis profundo de la forma en que los partidos de la revolución mexicana han incorporado la problemática social derivada de la opresión de la mujer, se encuentra en D'Aubeterre (1987). La autora devela la forma en que los partidos del Estado mexicano, de una manera secularizada, asignan las mismas tareas reproductoras a las mujeres: como madres de ciudadanos, sostenes de la familia y de la patria, y como trabajadoras. El modelo no implica la solución de conflictos y antagonismos. El estereotipo de mujer de la moderna revolución mexicana, es aquel de la doble jornada, modernizada, culta y patriótica.

es privilegio para las mujeres. Sin embargo, muchos (y muchas) critican esta diferencia jurídica y la consideran injusta. Llegan a plantear que si las mujeres quieren igualdad no deben tener derechos particulares.[18]

Trabajo impago privado y trabajo asalariado público

Este proceso de reproducción que implica trabajo y otras actividades, desgaste, consumo productivo de la mujer y por el otro, reposición cotidiana de la FDT y de las energías vitales, reproducción procreadora, reproducción ideológica y cultural, no es reconocido ni como trabajo, ni como actividad productiva, ni como actividad social. No es valorizado explícitamente en términos económicos.

La desvalorización del trabajo reproductivo ocurre en una sociedad que valora económicamente y paga mediante el salario la producción de cualquier mercancía, en el mundo de las relaciones públicas capitalistas, de contrato. Es más, cuando las actividades de reproducción que realizan las madresposas son realizadas por otros sujetos sociales o en otras instituciones, inmediatamente adquieren valor monetario y son pagadas. Sólo entonces la representación ideológica se enmarca en la dimensión del trabajo.

En el caso extremo, si las actividades de reproducción son realizadas por mujeres que no son madresposas del objeto de la reproducción, del *otro* —si no son sus madres, sus hijas, esposas, abuelas, suegras, hermanas, es decir si no son sus parientes maternales—, se consideran trabajo y forman parte del mundo del salario. De esta manera parece obvio que en la negación económica y conceptual de las actividades y los trabajos de reproducción de las madresposas, se combinan relaciones de parentesco, familiares, roles, funciones y espacios culturales distintos, que hacen cualitativamente distinta a la misma actividad.

En México cientos de miles de mujeres son a la vez madres y trabajadoras domésticas asalariadas. Como madres cuidan de su casa, de su marido, de sus hijos y como asalariadas, trabajan

---

18 En la Ley Federal del Trabajo.

cuidando la casa, los hijos y el marido de otra. La doble jornada de estas mujeres consiste en las mismas actividades cada día en dos jornadas. Sin embargo, el que sean públicas, para extraños (no parientes), a través de un contrato, en una casa ajena y que medie un salario, convierten en trabajo lo que en su casa y para sus parientes es natural, por amor, por instinto, o porque así quiso Dios.

Un hecho grave se presenta a estas mujeres: muchas de ellas deben dejar su casa, su marido (si lo tienen) y sus hijos encomendados a otra pariente que puede ser su madre, su hermana, su suegra, en sus pueblos, para ir a la ciudad a hacer actividades domésticas, por un salario. Cientos de miles de ellas cuidan hijos de otras y atienden maridos de otras, mientras viven alejadas de los suyos, imposibilitadas para vivir como madres y esposas titulares, de manera cotidiana.

La sobreexplotación de estas mujeres encuentra asiento en que, en la sociedad y para ellas mismas, lo que hacen no es trabajo, sino algo natural. Así, aunque sea considerado trabajo es calificado en los renglones más bajos del salario, es requerido pero poco apreciado; entre los mecanismos ideológicos de su desvalorización está el hecho de que es considerado, en todo caso, como trabajo no especializado (crianza, educación, cuidados).

De esta manera, las actividades y las funciones de reproducción asalariadas, aunque devaluadas, son reconocidas como trabajo. Desprendido de las actividades *naturales* de la mujer y realizado por mujeres inferiorizadas por su clase o por su definición étnica o rural, ocurre un fenómeno contradictorio: por ser asalariado, el trabajo de reproducción es elevado a la categoría ideológica de trabajo y en esa dimensión, ocupa uno de los estratos inferiores en la escala jerárquica de la sociedad y la economía.

El trabajo doméstico remunerado se desvaloriza por el doble mecanismo de sumar a su adsdcripción al mundo femenino tres subalternidades: la de género (las sirvientas, las nanas, las cocineras, las lavanderas, las modistas, las peinadoras son mujeres), la de clase (son mujeres de las clases explotadas) y la rural (su origen y su cultura son provincianos y rurales). En ocasiones, las

asalariadas domésticas sintetizan cuatro subalternidades: a las tres anteriores se suma la étnica.

Todo el trabajo que hacen las mujeres sea en la manufactura, en la agricultura, en la industria de punta o en la ciencia, se devalúa porque el trabajo genérico de las mujeres es inexistente, invisible y esa cualidad contagia al resto de las actividades femeninas, las cuales son realizadas por sujetos inferiorizados y desvalorizados socialmente.[19] De ahí las malas condiciones de trabajo de las mujeres y la inferioridad salarial en relación con los hombres.

A esta dialéctica se añade el hecho de que los trabajos van siendo asimilados material e ideológicamente como femeninos —por ser trabajos inferiores sólo pueden ser realizados por mujeres—, salvo en espacios de prestigio o en épocas de crisis en que las mujeres son desplazadas por los hombres. Al perder la connotación femenina, el trabajo obtiene prestigio por el hecho de ser realizado por seres genéricamente superiores en la escala social.

Ante la problemática de la doble jornada —incluyendo la sobreexplotación económica—, de la desvalorización del trabajo de las mujeres, ante fenómenos de subordinación y abuso, y ante la inferiorización que sufren las actividades realizadas por ellas, los trabajadores anteponen sus intereses patriarcales a los de clase y no consideran a este conjunto de fenómenos parte de la explotación y la opresión de las clases en su conjunto.

Elson y Pearson (1982) consideran que las mujeres del tercer mundo reúnen características importantes para el desarrollo del proceso de acumulación de capital: el bajísimo costo de la mano de obra (salarios bajos, jornadas prolongadas, menores prestacio-

---

[19] Roldán (1986:203) recalca que "No puede negarse una división genérica jerárquica del trabajo tanto entre el trabajo doméstico no remunerado y el asalariado, como dentro del propio mundo asalariado... por regla general, las plazas ocupadas por mujeres son las de menor estabilidad, poca calificación, menores ingresos relativos, falta de protección legal y oportunidades de promoción, escasa tradición de sindicalización, en una palabra las posiciones más relegadas dentro de una estructura ya jerárquica del trabajo capitalista (división vertical del trabajo); o que se encuentren concentradas en determinadas ramas de la industria u ocupaciones (servicios, educación, salud), definidas como femeninas (división horizontal del trabajo)".

nes), aunado a la mayor productividad basada en la intensidad del trabajo.[20]

Las condiciones de opresión genérica en que participan las mujeres en la agricultura, en la industria, en la reproducción pública (servicios), inciden sobre la opresión del conjunto de las mujeres, de la clase, e incluso de países como México, proveedores de mano de obra barata.

---

20 "Las mujeres resultan más adecuadas que los hombres para este tipo de trabajos, no por sus características naturales inherentes sino por la subordinación en virtud de su género" (Elson y Pearson, 1982:141).

Capítulo V
LOS CAUTIVERIOS

¿Y qué haremos madre abadesa, qué haremos?/ Te diré qué haremos con cuerpo y con caballero. Nuestra pasión será el cuerpo/ Y ejercicio el mundo, y objeto el caballero. Nuestro cuerpo vigoroso daremos al caballero, a la noche, mas el cuerpo del caballero tomaremos. El pacto será roto a la madrugada. Diremos: «Caballero quiero mi cuerpo para poder continuar mi día». Te llamarán Amazona. Pero no recorras el mundo hasta el infierno. En el convento/ Amarás al caballero. Y de esto darás testimonio/ Y pedirás justicia. En la casa del caballero-marido/ Amarás caballero-amante. Y de esto darás/ Testimonio, y pedirás justicia y te darán convento. En el burdel dirás:/ tengo fe en el Señor, y amarás a un caballero. Temblarán los cimientos del convento. Que el caballero corra/ Del convento al burdel, y de allí/ A su casa, sin encontrarte nunca/ A tí, fugitiva en tu pasión.

Las Tres Marías, *Nuevas Cartas Portuguesas*

La categoría cautiverio

Cautiverio[1] es la categoría antropológica que sintetiza el hecho cultural que define el estado de las mujeres en el mundo patriarcal: se concreta políticamente en la relación específica de las mujeres con el poder y se caracteriza por la privación de la libertad.

Las mujeres están cautivas porque han sido privadas de auto-

[1] *Cautiverio*: estado del prisionero de guerra que vive en poder del enemigo. (Casares, 1981: 171). *Cautivar*: hacer prisionero al enemigo en la guerra. Atraer, captar, seducir. Ejercer irresistible influencia en el ánimo mediante un atractivo

nomía, de independencia para vivir, del gobierno sobre sí mismas, de la posibilidad de escoger, y de la capacidad de decidir.

El cautiverio caracteriza a las mujeres en cuanto al poder de la dependencia vital, el gobierno de sus vidas por las instituciones y los particulares (los otros), la obligación de cumplir con el deber ser femenino de su grupo de adscripción, concretado en vidas estereotipadas, sin opciones. Todo esto es vivido por las mujeres desde la posición de subordinación a que las somete el dominio de sus vidas que, en todos los aspectos y niveles, ejercen la sociedad y la cultura clasistas y patriarcales.

Las mujeres están sujetas al cautiverio de su condición genérica y de su particular situación caracterizadas por la opresión. El cautiverio de las mujeres se expresa en la falta de libertad concebida como el protagonismo de los sujetos sociales en la historia, y de los particulares en la sociedad y en la cultura.

La persona cautiva se encuentra privada de su libertad. En nuestra sociedad, la norma hegemónica de la libertad es clasista y patriarcal: burguesa, machista, heterosexual, heteroerótica y misógina. Por eso son libres históricamente los individuos y los grupos sociales que pertenecen a las clases sociales dominantes, a los grupos genéricos y de edad dominantes (hombres, adultos, productivos o ricos y heterosexuales), a las religiones y otras ideologías dominantes: católicos y nacionalistas revolucionarios.

Son libres además quienes pertenecen a territorios dominantes (urbanos, en particular defeños frente a los provincianos y rurales), también son libres quienes tienen adscripción nacional privilegiada, por ejemplo los norteamericanos o los europeos frente a los mexicanos. Así como son libres aquellos que pertenecen a instituciones y sistemas dominantes, por ejemplo el partido en el poder, el sistema corporativo de sindicatos, las organizaciones campesinas, etcetera.

---

físico o moral, ser hecho cautivo (*idem*). *Cautivo*: del latín desde el siglo XVI, aprisionado en la guerra, dícese del privado de libertad... (Alonso, 1982). *Prisionero*: persona que en la guerra cae en poder del enemigo. El que está como cautivo de un afecto o pasión. El que se entrega al vencedor procediendo capitulación. (Casares, 1981:679)

Libres son también quienes desarrollan trabajos valorizados y valorados, por ejemplo quienes producen, frente a quienes reproducen; quienes hacen trabajo intelectual frente a quienes hacen trabajo manual; como son libres quienes tienen conocimientos especializados frente a quienes carecen de ellos: desde las personas alfabetas frente a las analfabetas o quienes manejan la tecnología de punta como la informática y la robótica frente a quienes la desconocen.

Son libres quienes se adscriben de manera dominante en la sociedad y la cultura. Y lo son siempre en relación y frente a quienes no tienen sus características, frente a quienes dirigen y dominan. Son libres, comparados con aquéllos, sobre quienes ejercen su libertad, sobre quienes son objeto de su hegemonía.[2]

El poder

El poder es la esencia del cautiverio de la mujer y de los cautiverios de las mujeres.

Presente en todas las relaciones sociales, el poder cristaliza en las más variadas instituciones civiles y estatales. En esa dimensión, es el espacio y el momento de tensión en el ejercicio de la dirección y el dominio de los grupos dominantes sobre el conjunto de la sociedad, tal como lo ha observado Gramsci (1975). Surge, sin embargo, en el nivel de las relaciones sociales y se encuentra presente en la reproducción de los sujetos sociales, en lo público y en lo privado, en todos los intersticios de la vida. Aun las relaciones que ideológicamente no lo contienen se caracterizan

[2] Para Gramsci, la hegemonía es la conjunción del dominio y la dirección política y cultural que, al afirmarse, ejercen grupos y categorías sociales sobre el conjunto de la sociedad. Este fenómeno se encuentra en el Estado y en todos los espacios de la vida: en las instituciones o en conjuntos específicos de relaciones sociales. Gramsci (1974:164) define como funciones subalternas de la hegemonía social y del gobierno político: "*a*) el 'consenso espontáneo' que prestan las grandes masas de la población a la orientación impuesa a la vida social por el grupo fundamental dominante, consenso que nace del prestigio que el grupo dominante obtiene por su posición y por su función en el mundo de la producción; *b*) el aparato de coerción que asegura 'legalmente' la disciplina de los grupos que no prestan el consenso".

por el poder, independientemente de la conciencia social, como lo ha señalado Foucault (1980).

El poder como hecho positivo es la capacidad de decidir sobre la propia vida; como tal es un hecho que trasciende al individuo y se plasma en los sujetos y en los espacios sociales: ahí se materializa como afirmación, como satisfacción de necesidad, y como consecución de objetivos.

Pero el poder consiste también en la capacidad de decidir sobre la vida del otro, en la intervención con hechos que obligan, circunscriben, prohíben o impiden. Quien ejerce el poder se arroga el derecho al castigo y a conculcar bienes materiales y simbólicos. Desde esa posición domina, enjuicia, sentencia y perdona. Al hacerlo, acumula y reproduce poder.

La posesión unilateral de bienes y valores, la especialización social y cultural excluyente (que genera la diferencia), y la dependencia, estructuran el poder desde su origen, y permiten su reproducción.

En ese sentido, el despliegue del poder es dialéctico, y cada cual ejerce su poder al interactuar. Pero existen, desde luego, los poderosos: poseen elementos del poder por su clase, por su género, por su riqueza económica, social o cultural, por su nacionalidad, etcétera.

Por la condición política en que viven, las mujeres están sometidas al poder en los más diversos ámbitos de sus vidas y en distintos niveles. No sostengo aquí que el poder es absoluto o unidireccional. Por el contrario, la opresión de la mujer, y en concreto el poder patriarcal a que están sometidas las mujeres, implican que desde la opresión genérica ellas también ejercen el poder. Para las mujeres es posible detectar por lo menos tres fuentes de poder:

i) En las condiciones de poder más totalizadoras, las mujeres obtienen de esa circunstancia y en ella ejercen poder.[3] El menor pero gran poder del dominado consiste en ser el objeto del poder

---

[3] Ocurre de esta manera con algunos suicidios en condiciones límite de vida en prisiones y en campos de concentración. En circunstancias como ésas, el suicidio puede significar la expresión del poder de quien, en la opresión total, toma su

del otro. Éste es poderoso porque tiene sobre quién ejerecer el poder. El dominado confiere por su sujeción, poder y existencia al dominador.

ii) Las mujeres obtienen poder también, a partir de su especialización, por la realización de hechos que sólo ellas pueden hacer. Este poder emana de la condición histórica, del cumplimiento de sus deberes históricamente asignados y exclusivos. Es en parte el poder de la diferencia.

iii) Una tercera fuente de poder para las mujeres —no como oprimidas, ni como especialistas exclusivas—, se encuentra en cuanto se afirman, en cuanto satisfacen necesidades propias y trascienden a los demás. Cada hecho positivo que acerca a las mujeres particulares y a la mujer como género a su constitución en sujeto histórico, les confiere poder.[4]

Todos los hechos sociales y culturales —las relaciones, las instituciones, las normas, y las concepciones—, son espacios del poder: el trabajo y las demás actividades vitales, la sabiduría, el conocimiento, la sexualidad, los afectos, las cualidades, las cosas; los bienes, las posesiones y los territorios materiales y simbólicos; el cuerpo y la subjetividad, es decir, los sujetos y sus creaciones, son espacios del poder.

La contradicción inherente a los grupos y a los sujetos es que la esencia de su existir y de su identidad es espacio generativo del poder. De la esencia que los identifica emanan la explotación y las más diversas formas de opresión con sus cargas dife-

---

muerte y en ese sentido su vida, en sus manos. Con ello subvierte las normas políticas consisientes en que el poder tenía su vida en sus manos.

[4] Foucault (1987*b*:20) plantea la necesidad de analizar el poder más allá de la regla, la ley, la prohibición; de lo permitido y lo prohibido. Rastrea elementos de análisis del poder en sus mecanismos positivos y los encuentra entre otros en Marx; destaca que "en el fondo no existe un poder, sino varios poderes. Poderes quiere decir formas de dominación, formas de sujeción, que operan localmente... Todas estas formas de poder son heterogéneas. No podemos entonces hablar del poder, sino que debemos hablar de los poderes o intentar localizarlos en sus especificidades históricas y geográficas". Me parece que el poder no sólo es dominio y sujeción; también se genera poder en la afirmación de la existencia asumida, se trata del poder como un hecho positivo que no implica la opresión de otro.

renciales de subordinación, sujeción, dominio, sometimiento y discriminación.

Los grupos y los individuos sometidos al poder no están excluidos por ello de ejercer el poder sobre otros grupos e individuos. Es decir, quienes se encuentran sometidos al poder en ciertos aspectos de la vida, contradictoriamente dominan a su vez a otros grupos o individuos, en otros aspectos. De hecho así ocurre con las mujeres oprimidas por el género que, a su vez pueden ser opresoras por edad, clase social, rol, etcétera.

El poder se mantiene por la hegemonía: dialéctica de consenso y coerción. Y es a la vez el método de construcción de esa hegemonía. Así, la participación de las mujeres en la hegemonía cultural y política se basa en su consenso al estado de cosas externas y en la aceptación de la feminidad construida patriarcalmente. A pesar de las apariencias, la relación del poder con las mujeres es consensual, aunque el consenso de las mujeres es de carácter coercitivo porque el mundo y su condición les son presentados con la fuerza divina o natural, emanados de un poder supremo que les confiere la cualidad de ser inmutables.

La mujer y el poder: sujeto histórico

El problema del poder para la mujer en el mundo actual consiste en su transformación de objeto en sujeto histórico, en constituirse en protagonista social de la crítica y transformación de la sociedad y la cultura. Asistimos en la actualidad a la constitución de las mujeres en fuerza histórica, en grupo social con voluntad y conciencia propias.

La voluntad de un grupo social se erige sobre la crítica de su propia condición y sobre la reescritura de la historia, la definición de necesidades nuevas y objetivos que, enunciados desde su particularidad, trasciendEn al conjunto de la sociedad. La voluntad es, entonces, la conciencia de sí transformada en intervención política. Lo mismo sucede con cada individuo, el proceso de autoconciencia es similar aunque se exprese con otro lenguaje y tiene otras referencias simbólicas definidas por las experiencias particulares. Para Dora Kanoussi:

> La entrada de la mujer en el mundo del trabajo hace para ella transparentes las relaciones, no por ocultas menos reales y objetivas, entre familia, mujer y sociedad. Es por ello que si el capitalismo es el tiempo histórico de la mujer sujeto, el capitalismo en su fase más avanzada es el espacio del feminismo, ya que solamente en esta fase la mujer accede a todo tipo de trabajo, al trabajo calificado, y se da cuenta que surge a nivel masivo una opresión específica, que tiene necesidades específicas creadas por el mismo sistema, pero que su lógica, que es la lógica de la ganancia, no puede satisfacer.

De esta manera las implicaciones del poder sobre las mujeres afectan a todas las relaciones, las instituciones, las actividades y las concepciones que atañen al género. Si hemos afirmado que las características genéricas son mayoritariamente excluyentes y específicas, que lo propio de un género es ajeno al otro, entonces la modificación o la preservación del poder afecta a hombres y mujeres, y a la sociedad y sus instituciones en general.

Si los cambios en las mujeres pudieran ser unilaterales, encontrarían menos obstáculos. Sin embargo, como cualquier modificación en la feminidad implica la modificación de la masculinidad (laboral, económica, reproductiva, erótica, etc.), hay una enorme oposición a estos cambios, y una gran cantidad de energías sociales y culturales de hombres y mujeres destinados a reproducir las relaciones de poder en las cuales están involucradas las mujeres desde la subalternidad.

Se observa claramente un refuerzo de la masculinidad individual y social, y de las concepciones del mundo, al menor cambio de las mujeres y de la feminidad. La transformación de las mujeres es vivida social e individualmente como un atentado. Los hombres, las instituciones, *los otros*, y otras mujeres, generalmente enfrentan estos cambios con agresiones directas y veladas, con la descalificación, la burla, la humillación, y el castigo.

Los hombres hacen uso también de la exclusión y el desconocimiento a las mujeres y, sobre todo, utilizan casi cualquier medio —desde la seducción hasta la violencia— para no perder los beneficios y los privilegios que obtienen de su relación con las

mujeres: beneficios materiales derivados de su trabajo invisible, afectivos que se despliegan en sus cuidados y en su dependencia, y los simbólicos derivados de su inferiorización.

Es claro asimismo, que las instituciones y los espacios vitales más opresivos son los que implican relaciones directas y personales, y presentan más resistencias al cambio. Es mucho más complicado para las mujeres cambiar en ámbitos totales en los que están solas frente al poder absoluto del otro —como la pareja, la familia, la casa, es decir, el mundo privado, íntimo, personal y doméstico—, que hacerlo en ámbitos públicos más democráticos, como algunos laborales o educativos.

La dialéctica del cautiverio patriarcal

Las mujeres viven en cautiverio patriarcal como individuos y como género, de las más diversas formas y en los más variados grados y niveles. Los alcances del poder de sujeción de las mujeres se reducen o acrecientan de acuerdo con la posición de clase, y con la posesión de otros atributos del poder emanados de situaciones sociales y culturales diferentes.

La combinación del sometimiento al poder con el ejercicio de éste sobre otros, hace creer que las burguesas no están oprimidas por ser mujeres. Se confunde su poder de clase con un poder absoluto, y la disminución de algunos rasgos de opresión genérica hace pensar que la opresora no puede ser oprimida. Falso. No obstante, es necesario advertir que la opresión genérica es más grave mientras menores atributos del poder tenga una mujer.

Los poderes hegemónicos en la sociedad, el poder de clase y el poder genérico, se articulan con todos los otros poderes para reproducir la opresión de la mujer y simultáneamente otras opresiones. El poder social y cultural no es fragmentario. Es un sistema organizado y complejo de redes de poder, muchas de ellas fosilizadas, otras, en cambio, están en recreación permanente de acuerdo con los patrones de crecimiento de la dominación.

El poder patriarcal se estructura en torno a la dependencia y a la diferencia, a partir de los mecanismos de exclusión y especialización.

El poder patriarcal está constituido por:

i) el poder genérico de los varones sobre las mujeres (seres dependientes que se relacionan con ellos a partir del desamparo);

ii) el poder de clase del bloque de clases dominantes;

iii) el poder del grupo nacional y lingüístico dominante.

iv) el grupo de edad de los adultos (productivos);

v) el grupo religioso dominante; y

vi) la adscripción a instituciones del Estado (el partido, los sindicatos, el sistema educativo o el sistema de salud). Estos grupos sociales se benefician de la sujeción de los dependientes (mujeres, niños, ancianos, enfermos, pobres).

Las relaciones entre unos grupos y otros se sintetizan en instituciones sociales y políticas del más distinto tipo, las cuales son espacios de reproducción del sistema político y de algunas de sus relaciones de poder. La mujer, la pareja, la conyugalidad —el noviazgo, el matrimonio, el amasiato—, la maternidad, la paternidad, la filialidad, la familia, la banda, la iglesia, son instituciones sociales del poder patriarcal que reproducen para la mujer la división genérica del mundo y sus cautiverios.[5]

Aunque sorprenda, la mujer es una institución política patriarcal y tiene funciones específicas en la reproducción de los géneros, es decir de los hombres y de las mujeres. La mujer es una institución de la sociedad civil, es una institución del Estado en la sociedad, que reproduce el poder patriarcal.

Son instituciones públicas del poder patriarcal: todos los aparatos hegemónicos de la sociedad política, el gobierno —en diferente medida de acuerdo con la especialidad de las instituciones. Son menos autoritarias desde el punto de vista patriarcal las

---

[5] Reproducen el poder patriarcal los grupos homosexuales de doctrina, o para ofrecer flores en el mes mariano; las organizaciones deportivas definidas por género. La pandilla del barrio y los múltiples Clubes de Toby que no admiten niñas. Las escuelas que reproducen la división genérica del trabajo: de belleza, de comercio, de idiomas, secretariales, para enfermeras y trabajadoras sociales; de corte y confección o de cocina. Las salas de tejido para señoras; los gimnasios y clubes deportivos, los salones de belleza para damas y las sociedades de padres de familia que son en realidad mayoritariamente madres dirigidas por padres. Desde luego reproducen el poder patriarcal los espacios y actividades adjudicadas a los hombres y prohibidas a las mujeres.

instituciones educativas públicas o algunas instituciones de salud; en ellas se incorpora a las mujeres porque son concebidas como extensiones maternas en lo público, es decir, la participación de las mujeres en ellas es teóricamente democrática, aun cuando se deba a una extensión de la división genérica del mundo. Dondequiera que se encuentren ubicadas, las mujeres deben reproducir. En el extremo, el ejército es una de las instituciones más autoritarias y conservadoras patriarcalmente.

Las mujeres participan, en general, en el nivel de la representación popular, primero como diputadas, luego como senadoras. Posteriormente como *sub* algo, en el sistema de justicia o en los de protección, son magistradas, etcétera. El gobierno es casi masculino y permite la participación de las mujeres en una escala hasta ahora ascendente pero menor, limitada y confinada a pequeñas áreas.

Las acciones políticas dirigidas a las mujeres son: demográficas, de estructuración de la sociedad (fortalecimiento de la familia), de educación, de salud. Revelan el reforzamiento estatal de las funciones de reproducción social en que la sociedad especializa a las mujeres a partir de su cuerpo, de su sexualidad y de sus funciones de reproducción de la cultura.

Las instituciones de coerción, como el ejército o las policías legales e ilegales, son cuerpos homosexuales que además están basados en la más profunda convicción de la inferioridad de las mujeres, y de su pertenencia al mundo privado y familiar.

El acuerdo histórico entre las fuerzas sociales determinantes del poder patriarcal está consagrado en normas que se establecen como moral, como ética, son el deber ser; otras se plasman en las leyes que sintetizan los acuerdos tomados en determinadas condiciones de correlación de poderes, o de fuerzas. En ese sentido se van modificando conforme las fuerzas que impusieron su norma ganan o pierden poder.

El poder patriarcal privado se desliza y se vive por los particulares en su experiencia directa de relación con los demás; es un sistema de mano a mano directo, en cambio, en lo público involucra relaciones institucionalizadas no íntimas.

El poder privado se realiza en las instituciones domésticas por

sus protagonistas. Los lenguajes son particulares. La ideología y la experiencia amorosa dan cuerpo al poder personal patriarcal. El amor no es sólo vehículo de comunicacion de personas relacionadas desde posiciones desiguales a través del poder, sino que la ideología amorosa consagra la desigualdad, la obediencia, la exclusión, la capacidad de mando y el dominio sobre la vida de *los otros*.

La ideología del amor es la ideología del poder basado en la propiedad privada de las personas, articulada por diferentes consideraciones: si se trata de los niños, por su invalidez y su minoridad; si de las mujeres, por su naturaleza y la necesidad de ser acogidas por el poderoso esposo, etcétera. Sin embargo, lo distintivo en relación con el amor como poder sobre la mujer, es que refuerza la dependencia bajo el hálito de afectos gratificantes.

Por el amor las mujeres disponen su vida para *los otros*. El amor de la mujer es otorgado en exclusiva a los miembros del grupo doméstico; si éste se reduce, se reducen las posibilidades amorosas de las mujeres.[6] La mujer no es sólo monógama sino monoamorosa y debe ser monomadre.

Para la mujer amor es renuncia y entrega, tiene el significado casi exclusivo de ser-de-otros; para el hombre por el contrario, es posesión y uso de otros (otras).[7]

El poder sobre la mujer y su cautiverio giran en torno a su cuerpo y su subjetividad, su tiempo y su espacio.

La vida de la mujer está organizada en torno a la vivencia de una sexualidad destinada *para*. Como ciudadana o como fiel, como hija o como esposa, como madre o como prostituta, el poder atraviesa el cuerpo de la mujer. En el lenguaje laico y estatal se controla su fecundidad, su fertilidad es un asunto de política

---

[6] En su trabajo sobre la familia, Linton analiza la sociedad occidental contemporánea y encuentra la reducción numérica y la eliminación de sus funciones básicas debido a la satisfacción pública de necesidades antes familiares, o por la desaparición de esas necesidades y el surgimiento de nuevas.

[7] Para Franca Basaglia (1983:36) la mujer es en esencia ser-para-otros. El cuerpo y la subjetividad de la mujer consagrados a los otros, la constituyen como "el ser-para-los-otros, por lo cual ella no sabe qué significa vivir para sí misma...".

demográfica; en el lenguaje doméstico del amor y del poder se hace referencia a la fidelidad, a la castidad, la virginidad, o a la permanente disposición a la maternidad o al placer del *otro*.

La verdadera custodia del poder patriarcal sobre la mujer es la que realiza la mujer consigo misma: se mueve siempre en el mundo del deber, de la compulsión, en ella no prevalece el querer ni la posibilidad de decidir.

La interiorización de esta norma del poder es desconodida. El poder interiorizado se constituye en una moral y se cree que emana de fuentes divinas o naturales.

A pesar de la inmutabilidad de este orden, las mujeres entran en conflicto en mayor o menor grado. Los enfrentamientos con el poder primero pasan por conflictos personales, crisis agudas, depresiones, histerias, enfermedades, y hasta después llegarán a las instituciones. Las mujeres son su propia policía del pensamiento, además de reforzar cotidianamente el consenso al poder, poseen mecanismos de autocastigo. Cada mujer reproduce en sí misma la norma, es un microespacio del poder estatal.

Servidumbre voluntaria y cautiverio

Mas ¡ay! yo entre sedas
y flores cautiva,
de calma un momento
no logro tener...

La cautiva[8]

Las mujeres están cautivas en varios sentidos:

i) Porque están faltas de la libertad que tienen los hombres.

ii) Porque en ese cautiverio los hombres, supuestos pares humanos de las mujeres, ejercen su poder como dominio sobre ellas.

iii) Porque en su servidumbre voluntaria[9] otorgan consenso a

---

[8] Beatriz Carlota Portugal de Vivanco (1977:197). Poema publicado por vez primera en 1893.

[9] La categoría servidumbre voluntaria fue creada en 1548 por Étienne de La Boétie (1980:49-103) y no lo hizo precisamente para explicar hechos de la opresión de las mujeres. La ausencia de mujeres en su obra era uno de los puntos que le

su opresión a partir de la cultura y la ideología que las constriñe a mirar el mundo con un consentimiento que se afirma como aprobación y defensa vital del cautiverio. En torno a la servidumbre voluntaria La Boétie (1980:67) dice: "...es la costumbre la que consigue hacernos tragar sin repugnancia el amargo veneno de la servidumbre". Es el caso de las mujeres.

La servidumbre voluntaria implica ese fenómeno de consentimiento a la opresión presente en todos las relaciones de dominación que sujetan a los individuos y a los grupos. Sin ese consentimiento "voluntario" no habría ejercicio de poder con fines de sometimiento. Incluye esta categorías —servir, trabajar para, robar, guerrear, malvivir en la enfermedad y en la miseria, matar y morir—, con tal de obtener el favor de los poderosos.

En la sociedad patriarcal las mujeres están cautivas de un lugar en la sociedad, de un espacio, de un territorio, es decir, de unas posibilidades de viva escasas y limitadas para ellas, y plenas para pequeños grupos de la sociedad.

Las posibilidades de vida de las mujeres cautivas, se estructuran en torno a un conjunto de elementos:

i) Un cuerpo vivido, sexuado y sexual, asiento de una vida organizada en torno a la sexualidad.

ii) Una sexualidad maternal y una vida reproductora, organizadas en torno a un cuerpo procreador de otros, como opción positiva.

iii) Una sexualidad erótica y una vida reproductora, organizadas en torno a un cuerpo erótico para otros, como opción negativa; se genera así una servidumbre erótica de las mujeres.[10]

---

permitían caracterizar la servidumbre voluntaria de los sujetos de su historia, que eran los hombres. Sin embargo, el contenido de la categoría puede permitir comprender algunos fenómenos de la opresión de las mujeres. Consiste en el consenso a la opresión otorgado por quienes están sometidos a ella.

[10] La expresión "servidumbre sexual" fue acuñada en 1892 por Krafft-Ebing, citado por Freud (1917, III:2444), en su trabajo sobre el *Tabú de la virginidad*. Se refiere "al hecho de que una persona puede llegar a depender en un grado extraordinario de otra con la que mantiene relaciones sexuales. Esta servidumbre puede alcanzar algunas veces caracteres extremos, llegando a la pérdida de toda voluntad propia y al sacrificio de los mayores intereses personales". Considera

iv) La negación social de su trabajo y de sus cualidades creadoras, como cualidades humanas, por lo tanto sociales e históricas, no naturales.

v) La relación de dependencia vital con los hombres en todos los niveles y con las instituciones sociales que les aseguran su propia vida y el cumplimiento de sus obligaciones sociales y culturales.

vi) La espera y la fe como actitudes y formas de aprehender el mundo y como bases de su subjetividad.

vii) La impotencia aprendida que les impide actuar y aplicar sus energías vitales y su capacidad creadora para sí mismas.

viii) La renuncia, la entrega, la subordinación y la obediencia como definición política.

Las mujeres están cautivas del poder exterior que a ellas les encanta: lo encuentran en los otros, en la fuerza de las cosas, desde luego en el destino, en la vida. Están cautivas del poder que las enamora y que envidian, del poder al cual se acogen para sobrevivir. Cautivas de sus afectos y de su cuerpo, que son evidencia, signo y concreción de su carencia de poder que, por su exclusión y por especialización genéricas, la sociedad les inculca.

Las mujeres están cautivas del miedo a cambiar, porque hacerlo significa dejar de ser mujeres de la única forma en que deben y saben serlo. Creen además que es imposible cambiar, que sólo hay una forma universal de ser mujeres, que siempre ha sido y será así. En su mundo no hay historia, hay fuerzas extraordinarias dueñas del destino.

Las mujeres son cautivas de los hombres y de los dioses, de la

---

Freud que una cierta servidumbre sexual es necesaria para mantener el matrimonio "tal y como se entiende en los países civilizados, y para su defensa de las tendencias polígamas que lo amenazan". Y añade que en la experiencia analítica ha observado que en esta servidumbre "...el factor decisivo es la magnitud de la resistencia sexual vencida, y secundariamente la concentración y la unicidad del proceso que culminó en tal victoria. La servidumbre es así más frecuente en la mujer que en el hombre, si bien este último parece actualmente mucho más propenso a ella que en la antigüedad". Es importante destacar que, en efecto, así ocurre. Pero es diferente en unos y otros: para las mujeres adquiere una importancia cualitativamente mayor porque forma parte de la servidumbre voluntaria que involucra otras dimensiones de sus vidas.

familia y de cualquier resquicio social. Las mujeres están prisioneras en el Estado. El principal carcelero de las mujeres son sus necesidades y su conciencia, es decir su subjetividad formada, apoyada y reproducida por el conjunto de relaciones y de instituciones económicas, sociales, jurídicas, religiosas, eróticas y políticas, que hacen a las mujeres cumplir un orden social convertido en orden vital cósmico.[11]

Dependencia y cautiverio

La servidumbre voluntaria se encuentra en las más diversas formas de patriarcado; aparece aún en sociedades avanzadas con tendencias genéricas democráticas, o en espacios democráticos de sociedades autoritarias como la nuestra. Mujeres que tienen condiciones económicas, sociales y culturales que les permitirían vivir en mejores condiciones asumen con servidumbre algunos espacios de sus vidas.

Una explicación a la constante servidumbre voluntaria de las mujeres debe buscarse en la dependencia, que en sus más variadas formas y manifestaciones presiona a las mujeres a vivir en cautiverio, sin libertad, bajo condiciones de opresión. Más aún, la dependencia como característica genérica es el mecanismo que hace a las mujeres renunciar al acceso a la libertad (económica, social, subjetiva, política). La dependencia es la metodología operativa de la opresión patriarcal.

Todos los seres humanos son dependientes entre sí. Son entes gregarios, que sólo existen en sociedad. Relacionados interactúan y ejecutan actividades, funciones, cumplen roles, y desempeñan trabajos y actividades, y todo ello les genera emociones, sentimientos y vivencias afectivas e intelctuales. Solamente la sociedad tiene

---

[11] En *Destoyevski y el parricidio*, Freud (1927, III:3011) teoriza sobre el poder: considera que existe una relación estrecha entre lo que él llama los tres sectores en los que se da la relación paterno-filial: la autoridad estatal, la creencia en Dios y la relación con el padre.
Las mujeres se encuentran sometidas a servidumbre voluntaria de la autoridad del Estado, de la divinidad y del padre. La identidad simbólica entre el poder de Dios, del Estado y del padre, es señalada también por Lou Andreas Salomé en su autobiografía.

posibilidades de enfrentar las necesidades de los individuos para sobrevivir, así como la reproducción del grupo y la ampliación de la sociedad.

Entonces es evidente que la dependencia es una característica inherente a las relaciones sociales y que los individuos y los grupos están unidos por la interdependencia que surge a partir de sus diferencias y por la necesidad de sumar y combinar las cualidades que unos poseen y otros no.

Sin embargo, el hecho de que unos grupos sociales y unos particulares dependan en mayor medida de otros para sobrevivir, le da un carácter diferente a la dependencia. Pero si además del grado de dependencia para sobrevivir, las relaciones se caracterizan por el poder, en el que uno de los polos decide sobre el otro y lo somete, aparece la dominación. Entonces la dependencia se torna más compleja, cambia cualitativamente y se convierte en un hecho lacerante.

Unos individuos y grupos realizan ciertas actividades permitidas u obligatorias, en tanto que a otros les están prohibidas, aunque les sean necesarias. Unos han sometido, al conculcar y expropiar a los otros justamente aquello indispensable para vivir, o les han impuesto formas de ser y de vivir.

Es así como de la diversidad, de la posesión y la carencia, surge la dependencia, la cual es a la vez fundamento de las formas más diversas de dominación de unos sobre otros, de unos grupos sobre otros grupos y de categorías sociales basadas en diferencias de clase, raciales, genéricas, lingüísticas, nacionales, y de otros tipos según las circunstancias históricas.

Los grados de dependencia de las mujeres se definen por varios factores, entre ellos:

i) la centralidad del hecho a partir del cual se establece la dependencia, tanto para el que da como para el receptor;

ii) la valoracion social sobre el sujeto (particular o grupal) que ejecuta el hecho para el otro, y la valoración del otro;

iii) la propia valoración ideológica del hecho por parte de los involucrados; y

iv) el marco de relaciones de poder del cual forma parte el hecho

Es por eso que las relaciones de interdependencia entre los géneros no son recíprocas, no sólo porque no son comparables, sino porque a partir del conjunto de mediaciones antes enunciado, no implican intercambio equitativo, por el contrario, presuponen el abuso, la explotación y las más diversas formas de opresión: son relaciones de dependencia-dominio.

La dependencia que involucra a las mujeres se refiere a todo lo que es exterior a ellas: las mujeres son dependientes de los hombres, de los hijos, de los padres, de otras mujeres, de los otros, de las relaciones sociales, de las instituciones, etc. Pero esa dependencia ocurre en condiciones de subordinación, de subalternidad, de dominio, es decir, de opresión.

En la opresión la dependencia ha sido el eje de la condición histórica de la mujer y de la particular situación de las más diversas mujeres.

La base del cautiverio de las mujeres es la dependencia desigual, en la subalternidad. Se trata de una dependencia vital apuntalada por el dominio de los otros. De ahí que los cautiverios de las mujeres se enmarquen en el ámbito del poder, y que cautiverio sea una categoría política, social y cultural conformada en la historia de opresión de las mujeres.

El cautiverio es el contenido político dominante de la condición histórica de la mujer, que hace de las mujeres particulares, concretas, minorías políticas. Las mujeres constituyen grupos sociales oprimidos por el poder que otros grupos ejercen sobre ellas, a partir de la dependencia desigual y vital en la reproducción de la vida social y de la cultura.

Tanto en el sentido común como en el teórico se destaca como algo negativo la dependencia de las mujeres en relación con los hombres; poco se analiza la dependencia de los hombres en relación a las mujeres, y mucho menos la dependencia de las mujeres entre sí. A pesar de la existencia de hechos numerosos y sustantivos —muchos de ellos vitales para la existencia de la sociedad, de los seres humanos y de la cultura—, realizados por las mujeres para los hombres y en general para los otros, sucede que a partir de la desvalorización de ellas, sus hechos son tratados de idéntica forma. En cambio, los hechos de los hombres son

magnificados de acuerdo con la valoración social, de marcado predominio masculino. Lo grave es que este sistema implica la confrontación permanente de estos hechos homologados, cuando en realidad previamente ambos han sido distorsionados.[12]

Dependencia y naturaleza

Uno de los mecanismos ideológicos que estructuran las formas de percibir y de interpretar la relación entre los géneros, consiste en ubicar los hechos femeninos en la naturaleza. La mujer no interviene en los hechos con su voluntad, con su trabajo, con nada concebido como específicamente humano, social (humano=masculino). El poder exterior y superior de la naturaleza constituye el origen, la causa y la explicación de lo que hace la mujer. Así, la naturaleza aparece como un concepto diferente según su referente sea el hombre o la mujer.

La ideologización de la relación mujer-naturaleza es uno de los fundamentos de los cautiverios de las mujeres y se caracteriza

---

[12] La desvalorización de las mujeres llega a la negación. Hasta fechas muy recientes se ha descubierto, en contradicción con la verdad científica, que en sociedades cazadoras como la *tiwi*, las mujeres producen la mayor cantidad de energías vitales para la reproducción de todos. Se suponía que las sociedades cazadoras se reproducen a partir de los productos de la caza, actividad masculina. Se daba una preeminencia masculina ideológica y política, y el esquema se hallaba justificado por el peso vital concedido a la actividad económica de los hombres. El segundo mito derribado fue el carácter exclusivamente masculino de la caza. Se ha comprobado que los hombres son los cazadores, porque así se autodefinen, porque sus actividades, y no otras, son consideradas como caza, y porque las han institucionalizado: al consagrarles tiempo particular, al excluir a las mujeres y sólo aceptar varones que han transitado por rituales, al ritualizar la partida, el regreso, y el reparto de los productos, al rodearse de tabúes eróticos, alimenticios, y de todo tipo. La caza de insectos, pajaritos, roedores y otros animalitos, no es concebida como caza sino como cosas que traen las mujeres y los niños mientras no hacen nada.

Las investigaciones revelan que las proteínas adquiridas de esos pequeños animales combinadas con los nutrientes obtenidos de alimentos recolectados y procesados por las mujeres, constituyen la dieta básica cotidiana que alimenta al grupo, a la cual se suman en ocasiones productos de la caza masculina (véase Martin y Voorhies 1978: 174-192). El caso de las tiwi es similar al de la sociedad industrial que desconoce el valor social y económico del trabajo doméstico de reproducción que llevan a cabo las madresposas y que por tal motivo ha sido llamado trabajo invisible (véase Capítulo IV).

por las siguientes concepciones que norman la aprehensión de las mujeres por los otros y por ellas mismas:

i) La mujer es parte de la naturaleza.

ii) La mujer-naturaleza tiene atributos de la naturaleza, y comparte sus cualidades con los otros seres y hechos de la naturaleza.

iii) La mujer no modifica la naturaleza, actúa y existe al cumplir las leyes de la naturaleza, las cuales proceden de un mandato extraordinario e inapelable.

iv) Comparados hombre y mujer frente a la naturaleza, el hombre tiene poder sobre la natualeza; la fuente de su poder se debe a su posibilidad de transformarla con su creación y a que al hacerlo, se separa de ella, se convierte a sí mismo en algo diferente de ella. La mujer, en cambio, es naturaleza en la sociedad, espacio en el que es apropiada por el hombre: tanto por ser mujer, como porque serlo, implica ser naturaleza.

v) Entre las relaciones mujer-naturaleza y hombre-naturaleza, sucede lo mismo que entre las relaciones mujer-divinidad, hombre-divinidad: a pesar de la supuesta unidad del género humano, las relaciones de hombres y mujeres con los principios rectores fundamentales, Dios y la naturaleza, son patriarcalmente diferentes por género. En ambas se expresan y se concretan las relaciones de opresión a las mujeres y de predominio masculino.

El poder de la naturaleza como explicación total es tan extraordinario que, aun en concepciones laicas, tiene características religiosas. Así, la mujer y sus hechos automáticamente quedan fuera de los criterios y de las normas de la valoración de lo social. Se valora y confronta a la mujer frente a los hechos considerados masculinos —sociales, producto del trabajo, de la actividad, de la creatividad—, de los que implícitamente está excluida. En cambio, todo lo que hacen los hombres es valorado (subjetivamente) y valorizado (económicamente). A los hombres, las cosas "les cuestan trabajo y el trabajo tiene valor".

vi) A pesar de que el conjunto de actividades de reproducción —desde la maternidad hasta la conyugalidad— es una muestra objetiva de la dependencia de los hombres en relación con las mujeres para su sobrevivencia, en la ideología patriarcal y en las

relaciones de poder este hecho se desdibuja, y por un claro mecanismo ideológico de negación-afirmación, no se reconoce esta dependencia masculina y se ha dado en autonomía.[13]

La dependencia vital[14] de las mujeres

Se considera que la autonomía masculina reside sobre todo en la independencia de los hombres para vivir y en la fuerza emanada de su poder político (natural). La tesis de la independencia masculina se deriva también, sin que esto sea reconocido, de la confrontación maniquea con las mujeres previamente debilitadas por el doble mecanismo de negar sus hechos de autonomía y de corroborar su inferioridad.

Esta negación rebasa el plano de lo ideológico; es contenido práctico, principio activo de las relaciones sociales y de la cultura, se convierte en fuerza material y actúa, refuerza y recrudece al conjunto de hechos sociales, económicos, psicológicos, tanto de la dependencia femenina, como de la dominación masculina. Veamos: el estatus social y jurídico que otorgan los hombres a las mujeres mediante la filiación —por el reconocimiento de la paternidad sobre ellas mismas—, y la conyugalidad —por el reconocimiento de la paternidad de sus hijos—, son indispensables para el establecimiento del espacio social de las mujeres adquirido de manera patriarcal.

Las mujeres pertenecen a las clases sociales de dos maneras:

i) Por vía patriarcal: como hijas, esposas, madres, amantes.

---

[13] El mecanismo ideológico de negación-afirmación corresponde con la tesis de Marx y Engels (1846:31) según la cual la ideología distorsiona la realidad y aparece como una imagen invertida de la realidad. En este caso, no sólo se invierte la escena, sino que se expropia todo valor cultural a uno de los personajes, en igual medida que se sobrevalora el otro: "Si en toda ideología los hombres y sus relaciones se nos muestran de cabeza, como en una cámara oscura, el fenómeno responde a su proceso histórico de vida, de la misma manera que la inversión de los objetos en la retina responde a su proceso de vida físico".

[14] Vital porque concierne a, o es relativa a la vida (en su totalidad), porque remite a la forma de vida de las mujeres en el sentido de la manera de estar, de existir, o de hallarse en, como situación, condición o modo de ser (Alonso, 1982).

ii) A cuenta propia, por ser ellas mismas obreras, burguesas, campesinas, etcétera.

La manutención económica, la fortaleza emocional estereotipada, la protección o el reconocimiento indispensable para la existencia, organizan la dependencia de manera vital: las mujeres no sobreviven sin las acciones materiales y simbólicas que los hombres realizan para ellas.

Es evidente que la dependencia de las mujeres en relación con los hombres no es inocua. Sus cargas conllevan la pérdida de valor frente a quien establece los criterios de tasación, y conducen a su inferiorización. La dependencia de la mujer con respecto al hombre, debe ser conceptualizada como *dependencia vital*. Los ámbitos centrales de esta dependencia vital más evidentes son: el económico, el social, el jurídico, el ideológico, el emocional, el sexual y el erótico.

Las consecuencias son la sujeción y la subordinación de la mujer al poder de los hombres, de la sociedad, del Estado y de la cultura patriarcales. Así, la objetiva interdependencia, basada en el intercambio de las diversidades, y la posible complementariedad entre géneros excluyentes en la mayor parte de los ámbitos de la vida, devienen en dependencia política y en subordinación de la mujer en relación con el hombre. En esta transformación, cuya génesis es social, las ideologías funcionan con sus mecanismos de ocultamiento, de distorsión, de proyección y de transferencia a partir del hilo rector político del patriarcalismo.

La tradición socialista de marcada tendencia economicista detectó en primer lugar, la dependencia económica de las mujeres y la consideró determinante en última y en primera instancia de la opresión. Sobre esta apreciación se elaboraron primeras teorías y se desarrollaron políticas tendientes a estimular los cambios necesarios en la sociedad para lograr por esta vía, eliminar la opresión de las mujeres.

Fue así como los primeros revolucionarios consideraron que erradicarían la ópresión genérica a partir de la independencia económica y de la incorporación de las mujeres a las actividades productivas dominantes. Con este concepción detectaron fenómenos clave, pero no tomaron en cuenta que la dependencia y la

opresión de las mujeres son fenómenos complejos y definidos por múltiples determinaciones que tienen las más diversas expresiones, manifestaciones y contenidos.

En algunas sociedades y en ciertas clases y grupos sociales, que la dependencia económica de las mujeres ya no existe (en los términos de ese grupo) y se supone que por consiguiente, su parte correlativa en lo social, lo está también; sin embargo mantienen diversas formas de dependencia. Si se analiza esta contradicción a la luz de las concepciones de Engels (1884),[15] la conclusión es que si se elimina la causa determinante de la opresión —que para él es la dependencia económica—, la opresión concluye.

Hoy sabemos que la dependencia es multifacética. Ocurre en los más diversos ámbitos de la vida social y de la cultura que involucran a los grupos de mujeres y a cada una de las mujeres particulares. Estas formas de dependencia están interrelacionadas, pero tienen también cierta autonomía relativa.[16] Son complejas e incluso son sustitutas entre sí y tan importantes en la estructuración de la vida de las mujeres y en la historia, como suponía Engels era la dependencia económica.

---

[15] Autores como Engels analizan la condición de la mujer desde una perspectiva económica. No es que no traten asuntos de otros órdenes. Engels mismo (1884: 76) abordó temas como la sexualidad, la reproducción, el amor sexual, la libertad, el poder, pero lo remitió todo a una especie de instrumentalización económica de la mujer. Su razonamiento es unilateral al grado de centrar la solución a problemas como la monogamia, la prostitución, y en general a la opresión de la mujer en "la transformación de los medios de producción en propiedad social", la cual desencadenaría la solución a contradicciones entre la reproducción doméstica y la social, y con ello quedaría desterrada la sujeción de las mujeres a la maternidad.

Pregunta Engels "¿No bastará eso para que se desarrollen progresivamente unas relaciones sexuales más libres y también para hacer a la opinión pública me- nos rigorista acerca de la honra de las vírgenes y la deshonra de las mujeres? ¿Puede desaparecer la prostitución sin arrastrar consigo al abismo a la monogamia?"

[16] Gramsci subrayó, desde el marxismo, la incorrección de explicaciones deterministas de cualquier tipo; en particular combatió el economicismo. Así concibió una relación dialéctica entre los fenómenos de la estructura y la superestructura. A diferencia de los esquemas rígidos llegó al extremo de plantear además de una influencia mutua, la autonomía relativa de los hechos superestructurales.

En este sentido remito a la discusión metodológica de la *Introducción a la filosofía de la praxis* (1972:130); plantea: a) "la dificultad de identificar en cada caso

La mujer está en el mundo a partir de la dependencia vital: es dependiente para vivir. Cualquiera que sea el contenido de su modo de vida, no hay autonomía ni maduración. En relación y con referencia al hombre es infantil. Está sujeta a todo lo que contribuye a mantener formas de dirección y dominio sobre ella por ser mujer. Entonces su dependencia se diversifica en formas tan importantes como la económica, pero la rebasan.

La categoría dependencia vital permite descubrir y explicar la relación subordinada de mujeres independientes económica, jurídica, o intelectualmente, pero que continúan cautivas, en relaciones de dependencia de diverso tipo, que impiden su despliegue y las mantienen sometidas.

Por su condición histórica, las mujeres son dependientes, aunque en grado y de forma diferente unas de otras. Todas las mujeres están en el mundo a partir de la dependencia vital, desde las mujeres emancipadas hasta las abnegadas mujeres mexicanas, cada una de acuerdo a sus situaciones vitales, aunque crean lo contrario y aunque sean percibidas unas como autónomas y otras no, de manera independiente de su conciencia.

Los cautiverios de este mundo

Los cautiverios de las mujeres se estructuran en torno a:

i) los ejes centrales de la definición histórica de su condición: la sexualidad y la relación con los otros (con el poder);

ii) sus modos de vida, constituidos a partir de la concentración de círculos particulares (redes de relaciones sociales y espacios culturales).

Así, los modos de vida de los subgrupos de mujeres son la síntesis social y cultural de sus cautiverios.

Términos afines, cautiverios afines

---

estáticamente (como una imagen fotográfica instantánea) la estructura; la política es, de hecho en cada caso, el reflejo de las tendencias de desarrollo de la estructura, tendencias que no tienen por qué verificarse necesariamente... *b*) no todos los actos políticos son un reflejo estructural, éstos pueden ser errores que no corresponden al desarrollo".

— Cautiverio, prisión, reclusión, encierro, claustro, cárcel, reclusorio, recogimiento.

— Cautivas, prisioneras, reclusas, recluidas, encerradas, recogidas, enclaustradas.

— Celda, cuarto, casa, convento, manicomio, hospital, burdel, prostíbulo.

Las madresposas están cautivas de y en la maternidad y la conyugalidad, con su entrega a cambio de un erotismo subsumido, negado, la filiación, la familia y la casa.

Las monjas están cautivas del tabú que es su sexualidad, en la vida consagrada, por la religión, en el convento.

Las prostitutas están cautivas de su sexualidad escindida como erotismo para el placer de otros, de la prostitución, en el burdel.

Las presas están cautivas del delito y del mal, por la ley, en la cárcel.

Las locas están cautivas de su locura genérica, de la racionalidad, en el manicomio.

En las más diversas situaciones, los modos de vida de todas las mujeres que son la base de sus cautiverios, se levantan sobre el cuerpo. El cuerpo de la mujer es el espacio del deber ser, de la dependencia vital y del cautiverio, como forma de relación con el mundo y de estar en él, como forma del ser social mujer y de la existencia de las mujeres particulares. Cada cuativerio es a la vez, dialécticamente, espacio de opresión y de libertad. Es espacio de libertad, porque en él la mujer es de manera plena. La mujer existe a partir de alguna de las definciones de su condición histórica, de ahí que su espacio es opresivo porque el contenido de la existencia no ha sido decidido por las mujeres, tampoco ha sido decidido por los hombres de manera voluntaria, sino por las necesidades de la sociedad patriarcal y clasista, y porque al existir las mujeres son oprimidas.

Cuerpo cautivo

El cuerpo vivido es el espacio del cautiverio de la mujer como eje de su sexualidad es para los otros: las madres-esposas sintetizan el cautiverio del cuerpo en la maternidad (cuerpo procreador para

los otros) y en la subsunción del erotismo (cuerpo para el placer erótico de *los otros*). Las prostitutas tienen su cautiverio corporal en su especialización erótica para *los otros* y en la negación de la maternidad. Las monjas reúnen ambos tabúes, el de la madre y el de la prostituta: el cautiverio corporal de las monjas está en su ser todo tabuado, para el erotismo tanto como para la maternidad.

Modos de ser y cautiverios

Los modos de ser de las mujeres son cautiverios que se caracterizan por:

i) la expropiación de su cuerpo, de su sexualidad y de su subjetividad. En términos de Basaglia (1983) es cuerpo-para-otros;

ii) la no-conciencia y la no-voluntad en la definición del sentido de sus vidas;

iii) el no-protagonismo en la definición de su ser, ni en el de cualquier otro grupo social;

iv) la sujeción de las mujeres a los poderes encarnados por los hombres, por las instituciones, por *los otros*, y

v) la subalternidad total de su ser.

Religiosidad femenina frente al poder

La relación de las mujeres con los hombres es religiosa, en el sentido que otorga Freud en *El malestar de la cultura* a las necesidades religiosas como derivadas del desamparo infantil y de la nostalgia del padre que suscita, y se incrementa en tanto el desamparo "no se mantiene desde la infancia sino que es reanimado sin cesar por la angustia ante la omnipotencia del destino" (1929:3022). Desecha como principal generador de la necesidad religiosa como otro camino del yo para ampararse ante el peligro del mundo exterior, el "sentimiento oceánico", o sea la necesidad de ser-uno-con-el-todo. Sin embargo, me parece importante considerar ambos mecanismos inherentes a las relaciones de las mujeres con los hombres y con todo lo que signifique el poder.

En esas condiciones, las relaciones de las mujeres con el poder son de tipo religioso: se basan en el hecho subjetivo del desamparo infantil genérico de las mujeres, que expresa el objetivo desamparo social (opresión: en cuanto dependencia y sujeción), debido al cual las mujeres en la sociedad patriarcal tienen nostalgia de la madre,

sentida como anhelo del padre: requieren del reconocimiento y la relación directa con el padre simbólico y con los padres reales (cónyuge, padre, hermano, amigo, instituciones del poder) para existir social y subjetivamente.

La necesidad afectiva creada en las mujeres para mantenerlas como seres dependientes e infantiles pero también como seres-para-los-otros, como carentes, es la que se encuentra en ser-uno-con-el-todo. De ahí que las mujeres busquen establecer relaciones simbióticas con "los otros", ser de los otros, llenarse y fundirse con los otros, a partir de la nostalgia de la madre a la que remite "el sentimiento oceánico" de Freud.

Padre y madre simbolizan para la mujer la síntesis del poder patriarcal opresivo para el que está acondicionada a acogerse con omnipotencia e indistinción. La carencia femenina del poder y el hecho de que sea atributo masculino, permiten explicar la adhesión "amorosa" de la mujer al poder que la sojuzga: su servidumbre voluntaria.

Capítulo VI
LA SEXUALIDAD

La sexualidad

Ser mujer o ser hombre es un hecho sociocultural e histórico. Más allá de las características biológicas del sexo[1] existe el género:[2] se trata de un complejo de determinaciones y características económicas, sociales, jurídico-políticas, y psicológicas, es decir culturales, que crean lo que en cada época, sociedad y cultura son los contenidos específicos de ser mujer o ser hombre, o ser cualquier otra categoría genérica. Los géneros son históricos, y en ese sentido son producto de la relación entre biología, sociedad y cultura, y por ser históricos devienen y presentan una enorme diversidad.

---

[1] Para Katchadourian (1984:17), el concepto sexo remite a la clasificación biológica de los individuos a partir de su diferenciación en la reproducción y los clasifica en hembras y machos.

El sexo es un hecho biológico que por lo común tiene presencia imperativa entre los seres humanos, y una dicotomía que es mutuamente excluyente: una persona es macho o hembra y sólo debe ser una cosa u otra... El sexo biológico implica: sexo genético definido por el número cromosomas (46xx o 46xy) o por la presencia de cromatina sexual:/ sexo hormonal: el equilibrio andrógino-estrógeno:/ sexo gonádico: la presencia de testículos u ovarios:/ —la morfología de los órganos internos de reproducción:/ —la morfología de los genitales externos... A estos rasgos puede agregarse el dimorfismo somático que se establece definitivamente al final de la pubertad, incluyendo las características sexuales secundarias.

[2] La palabra género significa nacimiento u origen, por lo que representa tipologías y, por lo que aquí interesa, designa lo femenino y lo masculino. Stoller consideró en 1964 que sexo debía usarse para referirse "al sexo del macho o de la hembra y a los componentes biológicos que determinan si una persona es macho

Los atributos sociales y psicológicos de los sujetos, las formas de comportamiento, las actitudes, las relaciones, las actividades, así como el lugar que ocupan en relación con el poder, y todo lo que se atribuye al sexo es presentado por el fenómeno del etnocentrismo, como universal. De tal manera que cada cultura, y en ella cada grupo dominante consensualizan sus estereotipos de hombre y de mujer como únicas formas de ser hombres y mujeres; como si siempre hubiera sido así, y como si siempre fuera a ser así.

En nuestra cultura, las formas de ser hombres y mujeres son calificadas como características sexuales, y esta consideración forma parte de la ideología que analiza lo humano, como parte de una naturaleza humana.

La antropología y la sexualidad

La antropología ha organizado su quehacer y se ha definido en torno a un problema filosófico de fondo. Se trata precisamente del análisis de la constitución de lo humano como producto de procesos concretos de relación entre los seres humanos y la naturaleza. Desde esta perspectiva ha rechazado la existencia de una naturaleza humana cuyo contenido es un conjunto de imponderabales y de hechos compulsivos que sujetan a los seres humanos a partir de sus cualidades biológicas.[3]

---

o hembra... Para los fenómenos psicológicos debe emplearse la palabra *género*: podemos hablar del sexo masculino o del sexo femenino, pero también podemos hablar de la masculinidad y de la feminidad, sin hacer necesariamente referencia a la anatomía o a la fisiología. Por lo tanto, mientras sexo y género parecen prácticamente sinónimos en el uso corriente, e inextricablemente unidos en la vida cotidiana... las dos esferas (sexo y género) no se ligan inevitablemente en relación de uno a uno, sino que pueden funcionar casi de manera independiente" (Stoller, 1968:VII-IX). Véase "Una síntesis feminista sobre género", en Lamas, 1987.

[3] "La cuestión central de la antropología ha sido la búsqueda de respuestas a la pregunta ¿qué es el hombre? Es esta búsqueda la que define la especificidad de nuestra disciplina, la que marca su desarrollo histórico y la que fundamenta sus perspectivas. En esta búsqueda permanente se ha ido integrando y enriqueciendo un complejo unitario de campos y temas de análisis, desde los cuales se ha pretendido definir lo que comúnmente se ha llamado naturaleza humana... La verdadera especificidad de la antropología es el ámbito de las relaciones que establecen los seres humanos entre sí y entre ellos y la naturaleza, enfrentadas a

Los más diversos estudios antropológicos han estudiado y han documentado la historicidad de nuestra especie. Dicho simplemente, la *sapiens sapiens* es una especie singular cuya distancia y diferencia en relación con otras especies, radica en que nuestra especie es producto de la relación dialéctica entre complejos procesos biológicos, sociales y culturales.

El enfoque antropológico ha permitido analizar la enorme diversidad social y cultural que da vida a la historia y, en ese marco, ubica la diversidad genérica. Estudios antropológicos de las más distintas corrientes han mostrado incluso cómo aquellos atributos de las mujeres o de los hombres, considerados sexuales, en otras sociedades y culturas son atributos del otro sexo.

Los trabajos pioneros de Margaret Mead (1935) son referencia obligada. Ella encontró los atributos genéricos de un grupo cambiados en el grupo vecino o minimizados en un tercero.[4] Los estudios sobre la sexualidad de los trobriand realizados por Malinowski (1932) están marcados por la preocupación del antropólo-

---

partir de la creación humana producto de esas relaciones. El espacio específico de la antropología es, pues, la cultura: la relación dialéctica entre determinadas formas de vida y determinadas concepciones del mundo y de la vida" (Lagarde, 1981*b*:125). Prevalecen en la antropología las visiones históricas de tipo materialista que plantean la idea de la historia, frente a las naturalistas positivistas que nutren, junto con las de tipo religioso, a las ideologías dominantes y al sentido común.

[4] En su estudio sobre el temperamento sexual, realizado en los Mares del Sur, entre los arapesh, los mundugumor y los tchambuli, Margaret Mead (1947:16) anticipó con otra nomenclatura la concepción actual sobre la historicidad de los géneros. Mead puso a prueba la afirmación en torno a la existencia de características naturales femeninas y masculinas y concluyó: "En este punto las sociedades primitivas parecen ser, superficialmente, más refinadas que nosotros. Del mismo modo que saben que los dioses, los hábitos alimenticios y las costumbres matrimoniales de la tribu vecina difieren de los propios, y no insisten en que una forma sea verdadera o natural, dando la otra por falsa o artificial, reconocen a menudo que las propensiones temperamentales que ellos consideran naturales en los hombres o mujeres, difieren de los temperamentos naturales de los hombres y de las mujeres de los pueblos vecinos. Sin embargo, en una escala más reducida e insistiendo menos en la validez biológica o divina de sus formas sociales de lo que nosotros hacemos con respecto a las nuestras, cada tribu tiene ciertas actitudes definidas hacia el temperamento, sustenta una teoría sobre la naturaleza de los seres humanos, hombres, mujeres, o unos y otros, y reconoce una norma en función de la cual se juzga y condena a los individuos que se apartan de ella".

go por mostrar la diversidad de la sexualidad humana y su historicidad. Malinowski muestra que las diferencias entre la civilización y los "salvajes" no implican en estos últimos mayor cercanía con la naturaleza, animalidad, o menor grado de evolución. Por el contrario, desentraña la complejidad de la sexualidad en la búsqueda de sus "funciones" en la sociedad y en la cultura. En su análisis, Malinowski comprueba la sofisticación de las normas sexuales, su elaboración, y el lugar central de la sexualidad en la sociedad y en la cultura.[5]

Podemos señalar entre otros, los trabajos que han mostrado la diversidad cultural de la sexualidad así como su carácter histórico, los de Boas (1938), Ruth Benedict (1940), Lucy Mair (1974), Evans-Pritchard (1975), Harris (1981), Harris y Young (1979), Martin y Voorhies (1978), Beauvoir (1949) y Meillasoux (1977). Autores tan influyentes como Lévi-Straus (1949) han buscado, por el contrario, estructuras fundamentales ahistóricas y universales que comprobarían en la sexualidad la naturaleza humana.

Más recientes, los trabajos de Devereux (1984 y 1985) sintetizan la preocupación por encontrar lo general y lo diverso en la sexualidad humana desde una perspectiva a la vez psicoanalítica y etnológica, aunque su metodología va de lo real concreto que historiza la experiencia, a una dimensión universal infundada.

Kate Millet (1975), Kay Martin y Barbara Voorhies (1978), Olivia Harris y Kate Young (1979), en los seientas, y Germaine

---

5 / En la introducción a su trabajo sobre los trobriand, *La vida sexual de los salvajes*, Malinowski construye una aproximación a la sexualidad desde una perspectiva antropológica: "Para los primitivos isleños de los Mares del Sur como para nosotros, la sexualidad no es una simple cuestion fisiológica, sino algo que implica amor y conquista amorosa, algo que llega a consituir la base de instituciones tan venerables como el matrimonio y la familia; algo que lleva inspiración al arte y es la fuente de sus magias y encantamientos. La sexualidad domina, en efecto, casi todos los aspectos de la cultura. En su sentido más amplio... es más bien una fuerza que asume sociológica y cultural que una simple relación carnal entre dos individuos. Pero el estudio científico de la cuestión implica también un vivo interés por su contenido biológico. Así, el antropólogo, al dar una descripción del contacto directo entre dos amantes, tal como se practica en las islas de Oceanía, debe tener en cuenta la forma que le imprimen las tradiciones, la obediencia a las leyes y su conformidad con las costumbres de la tribu" (p. 45).

Greer (1984) y Martha Moia (1981), Nancy Chodorow (1984) entre otras, han desarrollado visiones antropológicas y psicoanalíticas feministas, respectivamente, en las que ponderan la diversidad genérica a manera de fundamentación etnográfica de su posible transformación de fondo.

Foucault (1977, 1986, 1987) desarrolló una de las reflexiones antropológicas más develadoras sobre la sexualidad, en particular sobre la sexualidad occidental. El tejido de su análsis está hecho sobre las redes de la política y la cultura. Foucault (1986:8) considera a la sexualidad como una experiencia históricamente singular, constituida por tres ejes: "la formación de los saberes que a ella se refieren, los sistemas de poder que regulan su práctica y las formas según las cuales los individuos pueden y deben reconocerse como sujetos de esa sexualidad (sujetos sexuales, sujetos deseantes)".[6]

Las diferentes culturas construyen, reconocen y asignan distintos atributos sexuales a los seres humanos, pero todas construyen su clasificación sexual a partir de la biología. Parece que el impacto de las diferencias corporales es de una magnitud tal que lo sexual es uno de los fundamentos generalizados de clasificación y diferenciación social y cultural.

La base material del cuerpo sirve de asiento a cualidades no coporales, sirve también como evidencia de comprobación mágica, por contagio, de la veracidad y naturalidad del resto de características. Al atribuir todas las características genéricas al cuerpo,

---

[6] Foucault (1986:7) elaboró una de las concepciones históricas sobre la sexualidad más compleja y profunda. El centro de su análisis es el poder: "El propio término de 'sexualidad' apareció tardíamente, a principios del siglo XIX... Se ha establecido el uso de la palabra en relación con otros fenómenos: el desarrollo de campos de conocimiento diversos (que cubren tanto los mecanismos biológicos de la reproducción como las variantes individuales o sociales de comportamiento); el establecimiento de un conjunto de reglas y normas, en parte tradicionales, en parte nuevas, que se apoyan en instituciones religiosas, judiciales, pedagógicas, médicas; cambios también, en la manera en que los individuos se ven llevados a dar sentido y valor a su conducta, a sus deberes, a sus placeres, a sus sentimientos y sensaciones, a sus sueños. Se trataba en suma de ver cómo, en las sociedades occidentales modernas, se había ido conformando una 'experiencia', por la que los individuos iban reconociéndose como sujetos de una sexualidad".

se recurre al argumento de su materialidad (en particular de los genitales) como prueba de un mismo origen y de su inmutabilidad.

Con todo, se distinguen en el cuerpo, cuya percepción es fragmentaria, espacios privilegiados en la determinación del sexo: se trata de órganos, funciones y experiencias asociados con la reproducción humana. Más allá de lo que pueda suponerse, no todas las culturas reconocen las mismas características biológicas como sexuales en este nivel corporal. Por mencionar una de estas concepciones:

La definición médica dominante en la concepción de sexualidad prevaleciente, incluye entre las características sexuales, por ejemplo, la existencia o ausencia de vello corporal o la transformación de la voz para distinguir a los individuos masculinos y femeninos. Sin embargo, se llama secundarias a éstas y a otras características sexuales, porque su presencia o asusencia en el sexo contrario no ocurre con el rigor de su enunciado científico. Otras concepciones ni siquiera toman en cuenta estos atributos, y otras más incluyen en la definición de la sexualidad datos como el día y la hora del nacimiento, considerados tan naturales e irrefutables como los físicos.

La base común de la delimitación de lo sexual es la reproducción. A partir de este criterio se clasifica a los individuos de acuerdo con estas características (particularmente las genitales: vulva-vagina y pene-testículos) en sexo femenino y sexo masculino. Se considera también, que el sexo implica una serie de atributos sociales, económicos, jurídicos y políticos. Se suponen de etiología sexual formas de comportamiento, actitudes, sensaciones, percepciones, capacidad intelectual, afectos, fuerza física, preferencias, usos y prácticas eróticas, etcétera. Se incluyen en las cualidades sexuales: el trabajo, el espacio de vida, la moral y hasta el horario.

La tesis implícita en la concepción dominante sobre la sexualidad consiste en que todo lo relativo a ser mujer o ser hombre, a la masculinidad y a la feminidad, tiene como asiento el cuerpo biológico (ahistórico), emana de él y se transmite físicamente. Lo femenino o lo masculino de los individuos es concebido como biológico y en tanto biológico natural, inmutable y verdadero.

Otras culturas definen los géneros con la combinación de otras

categorías. Las tiwi pasan a lo largo de su vida por diversos géneros femeninos definidos en torno sexo + edad + menarquía + maternidad + menopausia + conyugalidad. Nuestra cultura sólo mira un género para toda la vida. Desde antes de nacer hasta la muerte se es hombre o mujer. Se vive de cierta forma de acuerdo al género, y también se muere diferencialmente.

Aunque no se verbalice de esta manera, la experiencia erótica ocupa un espacio privilegiado en la clasificación genérica de nuestra cultura. Así reconocemos individuos de sexo femenino o masculino, cuyo género es homosexual femenino (lesbiana) o masculino, con base en su definición erótica. No queda claro si se trata de géneros diferentes a los dos reconocidos de manera positiva, y se les concibe, en todo caso, como individuos "intermedios". Lo que resulta evidente es el enorme peso del erotismo en la constitución del género, manifiesto en que la preferencia erótica no asignada o contraria a la considerada natural, pone en entredicho la definición genérica global del sujeto, aun cuando éste cumpla con todos los otros atributos.

En este trabajo, en cambio, definimos al género como el conjunto de cualidades biológicas, físicas, económicas, sociales, psicológicas, eróticas, políticas y culturales asignadas a los individuos según su sexo. Defino lo sexual como el conjunto de características genotípicas y fenotípicas presentes en los sistemas, funciones y procesos del cuerpo humano, con base en las cuales se clasifica a los individuos por su papel potencial en la reproducción biológica de la especie. No hay homogeneidad cultural en la definición de los componentes sexuales ni genéricos. Para la antropología es claro que las cualidades sexuales no implican características genéricas. Véanse a este respecto Mead (1979), Malinowski (1974 y 1975), Millet (1975), Katchadourian (1984) y Lamas (1986).[7]

---

[7] Autores como Millet (1975), Katchadourian (1984) y Chodorow (1984) han desarrollado a fondo un conjunto de categorías que expresan la síntesis entre biología, sociedad y cultura para definir y estudiar la sexualidad, en particular las de sexo, género, identidad genérica, roles. Por ejemplo: el concepto de rol fue introducido por la Escuela de Chicago en los veintes. "Tiene un lugar prominente

Una definición de sexualidad

La sexualidad es el conjunto de experiencias humanas atribuidas al sexo y definidas por éste, constituye a los particulares, y obliga su adscripción a grupos socioculturales genéricos y a condiciones de vida predeterminadas. La sexualidad es un complejo cultural históricamente determinado consistente en relaciones sociales, instituciones sociales y políticas, así como en concepciones del mundo, que define la identidad básica de los sujetos.

En los particulares la sexualidad está constituida por sus formas de actuar, de comportarse, de pensar, y de sentir, así como por capacidades intelectuales, afectivas y vitales asociadas al sexo.

La sexualidad consiste también en los papeles, las funciones y las actividades económicas y sociales asignadas con base en el sexo a los grupos sociales y a los individuos en el trabajo, en el erotismo, en el arte, en la política y en todas las experiencias humanas; consiste asimismo en el acceso y en la posesión de saberes, lenguajes, conocimientos y creencias específicos; implica rangos y prestigio y posiciones en relación al poder.

En nuestra cultura la sexualidad es identificada con el erotismo, al punto de usarse indistintamente ambos términos. En el terreno teórico es necesario diferenciar ambos conceptos para elaborar categorías rigurosas. La sexualidad incluye al erotismo pero no lo agota, y que el erotismo debe ser reconocido en su especificidad. La división del trabajo por géneros es un hecho sexual, como lo son la masculinidad o los uniformes que obligatoriamente deben diferenciarnos, el embarazo femenino es parte de la sexualidad femenina, y el parto es tan sexual como lo son las experiencias eróticas.

La sexualidad está en la base del poder: tener una u otra definición genérica implica para los seres humanos, ocupar un lugar en el mundo y, aún ahora, tener un destino más o menos

en los análisis de Parsons, y de Linton para unir *cultura y estructura social*." Money propuso la categoría de *rol genérico* que incluye: "Todo lo que una persona hace dice o hace para comunicar a los demás o a sí misma el grado en el que es hombre o mujer, o bien ambivalente...es la expresión pública de la identidad genérica..." (Katchadourian, 1964:39).

previsible. Independientemente de la voluntad, la adscripción genérica ubica: es una forma de integración en la jerarquía social, y es uno de sus criterios de reproducción; significa también, tener y ejercer poderes sobre otros, o no tener siquiera, poder sobre la propia existencia.

La sexualidad rebasa al cuerpo y al individuo: es un complejo de fenómenos bio-socio-culturales que incluye a los individuos, a los grupos y a las relaciones sociales, a las instituciones, y a las concepciones del mundo —sistemas de representaciones, simbolismo, subjetividad, éticas diversas, lenguajes—, y desde luego al poder.

La sexualidad es a tal grado definitoria que organiza de manera diferente la vida de los sujetos sociales, pero también de las sociedades.

En ese sentido, la sexualidad es un atributo histórico de los sujetos, de la sociedad y de las culturas: de sus relaciones, sus estructuras, sus instituciones, y de sus esferas de vida.

La sexualidad es histórica

En la historia de la evolución humana, la sexualidad aparece como uno de los ejes de la configuración de la cultura, es decir, de la separación de los homínidos superiores de la naturaleza, y de la conformación de la especie *homo sapiens sapiens*, como algo distinto a la naturaleza, como historia. En sociedades como la nuestra, la sexualidad está presente en todos los ámbitos de la vida y es el fundamento de muchos de ellos.

En todas las sociedades la sexualidad es y está en las relaciones sociales, en la economía, en las creencias, en las instituciones, es fundamento de la política, y ocupa un espacio fundamental en la vida de los particulares. Por ser contenido central y definitorio en sus vidas, por caracterizar de manera fundamental a los particulares, porque impone destinos a los sujetos, la sexualidad es elemento organizador y núcleo de la identidad de grupos que se constituyen en torno suyo, como los géneros, y de la autoidentidad de cada individuo.

La autoidentidad de los sujetos particulares se construye, en primer lugar, sobre la base de la sexualidad interiorizada en los

procesos de crecimiento, en particular los que involucran la separación que permite a los sujetos reconocer los límites entre Yo y el Otro y entre lo igual y lo diferente. Los procesos primarios de conformación de los sujetos están dominados por la sexualidad como contenido de identificación y de clasificación, como ubicación en un mundo real y simbólico, también dividido genéricamente.

Sobre los cimientos de la sexualidad se organizan otros aspectos de la autoidentidad —como los que se desprenden del resto de adscripciones sociales y culturales: la clase social, el grupo lingüístico, nacional, religioso, etcétera, y se superponen y combinan con éstos y con la edad. A lo largo del ciclo vital, la sexualidad continúa siendo el núcleo definitorio del lugar que cada quien ocupa en el mundo, y de sus posibilidades de experiencia.

Sexualidad y hominización

La sexualidad es así uno de los espacios privilegiados de la sociedad y de la cultura, es decir de la historia, aunque importa añadir que no sólo es necesario sino posible, que deje de serlo. Los procesos de desarrollo de la sexualidad humana forman parte central del complejo de fenómenos de hominización. En las teorías sobre la evolución se ha hecho énfasis como distintivas de la hominización, en transformaciones del cuerpo como el bipedismo y la manipulación de objetos, la articulación lingüística, características que aunadas al desarrollo de la subjetividad (simbolización, memoria, abstracción, proyección, síntesis), dan lugar al trabajo, a la organización social y a la cultura.

A pesar de todo, poco se ha difundido la importancia del surgimiento y la conformación de la sexualidad humana.

En los procesos evolutivos ocurrieron cambios que permitieron la hominización y la constituyen, como parece evidenciarlo Lucy:[3] se modificaron los cuerpos humanos (porque no hay Un

[3] La sexualidad ha sido considerada como uno de los hechos de la hominización por Johanson y Edey (1982:273-301), descubridores de *Lucy —Lucy in the sky with diamonds*, alias *Australopithecus afarensis*, de Hadar, Etiopía—, la primera antepasada de los seres humanos. A su pregunta ¿por qué Lucy caminaba erguida?, corresponde una compleja explicación. Consideran que en la evolución de los

cuerpo humano) y con ellos la reproducción. La transformación global consistió, en parte, en el surgimiento de la sexualidad humana: espacio en el que los cuerpos se modificaron y la reproducción fue dejando de ser biológica para ser cada vez más social y cultural, al desaparecer los instintos y el cuerpo programado mediante periodos de celo para el apareamiento. (Sullerot:1979, Devereux: 1985, Greer: 1985 y Heller:1980*a*).

En su trabajo sobre la evolución de la reproducción humana, Roger Short (1979:197) sostiene que "Somos la única especie de mamíferos en que *no* existe el fenómeno del estro (periodo durante el cual la hembra es instintivamente receptora del macho y atractiva para él). En lugar del estro periódico, la hembra de la especie humana es potencialmente receptiva en todo momento, desde la adolescencia hasta la vejez. Parece igualmente probable que seamos la única especie de primates en que la gratificación del acto sexual se vea acrecentada para la hembra por el orgasmo". Cambios de este tipo y otros sociales, políticos y afectivos permitieron a su vez el surgimiento del erotismo, experiencia específicamente histórica, humana, no determinada por la biología.

Las conductas, las necesidades y los comportamientos sexuales dejan de ser compulsivos y surge la tendencia a que no tengan como fin único la reproducción. En relación a la mujer, Jacques

---

primates existe un proceso de realimentación multipolar que tiene que ver con el desarrollo del cerebro materno, el menor número de hijos, la niñez prolongada, el juego como actividad del conocimiento, la socialización y la cultura, y la vida en grupo que genera comportamientos sociales entre los cuales destacan los cuidados paternos, y un alto coeficiente de inteligencia. Cada uno de estos hechos se conecta e influye al resto y de esta manera se potencian y dan lugar al desarrollo humano. La división de las actividades para la sobrevivencia, el hecho de compartir los alimentos, la posición erguida, el espaciamiento de los hijos, la tendencia a la exclusividad sexual y el proceso de ampliación del periodo de receptividad sexual de las hembras a cualquier momento, la disminución del periodo menstrual y la eliminación del estro, fueron hechos centrales en la hominización.

Véanse además: Jorgensen (1979) y Leaky (1981). Moia (1981:65-77) critica la concepción androcéntrica y patriarcal implícita en esquemas que, en la prehistoria, proponen hipótesis que ya incluyen como natural la paternidad y la conyugalidad como estructuras fundantes, y dejan de lado el núcleo compuesto por las mujeres y su prole al que llama *ginecogrupo*.

Férin plantea, a manera de hipótesis, algunos de estos cambios y sostiene que:

> Aun cuando la condición femenina está sin la menor duda dominada por la función de la reproducción. Es de suponer que en los tiempos prehistóricos la mujer quedaba encinta ya desde las primeras ovulaciones, y los embarazos debían de sucederse a intervalos de tres o cuatro años, incluso más. Su espaciamiento estaba asegurado por periodos de lactación prolongada, durante los cuales se suspendía la función ovárica. En estas condiciones, la menstruación debía de ser un fenómeno relativamente excepcional, al menos en la mujer adulta, en periodo genital. De otra parte, la esperanza de vida era escasa, y la gran mayoría de las mujeres morían antes de la menopausia, es decir, antes del agotamiento de la reserva ovárica de ovocitos y la reducción simultánea de la producción de estrógenos (1979:165).

Odette Thibault considera que se ha asimilado el comportamiento sexual en general con el comportamiento de apareamiento y el comportamiento reproductor.

> Si es cierto que el comportamiento de apareamiento, así como la actividad reproductora que a veces deriva de él (pero en modo alguno de manera ineluctable) están, al menos en parte, determinados por los datos anatomofisiológicos del hombre y la mujer, no ocurre lo mismo con el comportamiento sexual en su sentido más amplio (función erótica y función de relación en general) y, *a fortiori*, del comportamiento social (1979:225).

Al analizar la fase del proceso de hominización llamada sapientización, Harris considera que este proceso fue resultado y causa de la mayor dependencia de la cultura como fuente de innovaciones adaptativas; considera también que en ese proceso fueron seleccionados aquellos con mayores capacidades culturales como sus ca-

pacidades cerebrales, vocales y lingüísticas, e incluye entre las capacidades distintivas la sexualidad:

> Entre los mecanismos culturales para fomentar la transmisión de la cultura tal vez se incluyese alguna forma de exogamia o intercambio sistemático de cónyuges entre grupos locales. Este intercambio habría estimulado el flujo de genes así como la difusión de rasgos culturales, y explicaría las uniformidades destacables a nivel continental (Eurasia y África) en los tipos de útiles y en las especies fósiles (1981:104).

Y concluye: "En la actualidad, sólo hay una especie humana, y no existe ninguna región del mundo habitada por homínidos cuya naturaleza sea menos humana que la del resto". Resulta por demás imprescindible plantear, con Harris, a la sexualidad específicamente humana —normada— como producto de los procesos de sapientización, a la vez que como impulsora de la unidad de la especie, precisamente mediante el intercambio conyugal.

El interdicto

La sexualidad humana surgió en procesos milenarios caracterizados por relaciones sociales mediadas por el tránsito que significó la desaparición de los instintos y la preponderancia del pacto entre los grupos y los sujetos sociales.

En su antropología filosófica, en particular en su trabajo *Instinto, agresividad y carácter*, Agnes Heller (1980*a*:91) realiza una profunda discusión sobre la inexistencia de instintos y sobre el carácter histórico de la sexualidad humana. Tras exponer sistemáticos argumentos Heller concluye:[9]

> La conducta sexual no es un instinto; se ha configurado

[9] En la línea de considerar la sexualidad como un hecho histórico de carácter social y cultural fundado en la norma y no en una supuesta animalidad humana, Agnes Heller (1980*a*:92) plantea que "El surgimiento de la sexualidad coincide con el surgimiento del tabú del incesto, y es por lo tanto, contemporáneo de la regulación social y no de la regulación instintiva".

> totalmente en el proceso de hominización. Una conducta sexual se presenta únicamente allí donde el deseo tiene un objeto —esto es, sólo desde la configuración de la relación subjeto-objeto, allí donde cesa la periodicidad, donde el deseo sexual y la relación sexual se relacionan también independientemente del logro de la descendencia y de su educación. Puesto que el hombre tiene una conciencia, en su caso es decisivo que probablemente durante millones de años ni siquiera supiese que entre la sexualidad y el nacimiento hubiese alguna conexión.

Bataille (1980:46), por mencionar a uno de los teóricos cuyo enfoque es antropológico, considera, como lo hicieron Marx y Engels, que los seres humanos se distinguen de los animales por el trabajo. Pero Bataille considera con el mismo peso del trabajo que de manera paralela, se impusieron restricciones conocidas con el nombre de interdictos relativos a los muertos y a la actividad sexual. En relación con el trabajo y con los muertos existe la evidencia histórica de las sepulturas, pero en cuanto a lo sexual sólo es posible hacer inferencias.

Freud (1930:3038) considera la cultura como respuesta frente al crimen primario cometido en alianza por los hermanos contra el padre, con la finalidad de obtener las mujeres y el poder; sus hechos, el arrepentimiento, la represión de las satisfacciones instintuales (*sic*), la ambivalencia según Freud, están plasmados en un supuesto inconsciente colectivo de vigencia eterna:

> La fase totémica de la cultura se basa en las restricciones que los hermanos hubieron de imponerse mutuamente en su apropiación de las mujeres, para consolidar este nuevo sistema (de la familia primitiva a las alianzas fraternas). Los preceptos del tabú constituyeron así el primer derecho, la primera ley. La vida de los hombres en común adquirió doble fundamento: por un lado, el poderío del amor, que impedía al hombre prescindir de su objeto sexual, la mujer, y a ésta, de esa parte separada de su seno que es el hijo. De tal manera Eros y Ananké (amor y necesidad) se convirtieron en los

padres de la cultura humana, cuyo primer resultado fue el facilitar la vida en común a mayor número de seres.

Más allá de destacar que el sujeto de la ahistoria freudiana es el varón y su objeto sexual la mujer-procreadora, interesa resaltar que Freud consideró a la prohibición como hecho fundante de la cultura. En cuanto al contenido de su teoría, la crítica de Malinowski considera que es inadecuado derivar del complejo de Edipo instituciones, ideas y creencias humanas, es decir, plantearlo como precedente y causa de la cultura:

> Nuestra absoluta incapacidad para aceptar esta hipótesis nos obligó a examinarla más de cerca. Vimos que hay que imaginar el crimen totémico como un evento divisor entre la naturaleza y la cultura; como el momento del origen de la cultura. Sin este supuesto la hipótesis no tiene sentido. Con él se cae a pedazos debido a sus inconsistencias. Habiendo encontrado que tanto en la hipótesis de Freud como en todas las otras especulaciones sobre la primera forma de familia, el error capital consiste en ignorar la diferencia entre instinto y hábito, entre la reacción definida biológicamente y la adaptación cultural, nos propusimos estudiar la transformación de los vínculos familiares en el pasaje de la naturaleza a la cultura (1961:250).

Así, interdicto ha sido reducido, las más de las veces, a la prohibición del incesto que consiste en la prohibición coital entre descendientes de los mismos progenitores y entre progenitores y descendientes. Lévi-Strauss (1949) es uno de los principales teóricos del incesto como base y prueba del origen instintivo de la sexualidad, del erotismo, de la reproducción y del sistema social del parentesco.
En su filosofía de la animalidad humana Lévi-Strauss afirma que

> El problema de la prohibición del incesto se presenta a nuestra reflexión con toda la ambigüedad que, en un plano diferente, explica sin duda el carácter sagrado de la prohibición misma.

Esta regla, que por serlo es social, es al mismo tiempo presocial en dos sentidos:

> i) Por su universalidad, y por el tipo de relaciones a las que impone su norma. La vida sexual en sí es externa al grupo en un doble sentido. Expresa el grado máximo de la naturaleza animal del hombre y atestigua en el seno de la humanidad, la supervivencia más característica de los instintos.
>
> ii) En un doble sentido, sus fines son trascendentes: satisface sea deseos individuales que, como bien se sabe, se cuentan entre los menos respetuosos de las convenciones sociales, sea tendencias específicas que sobrepasan igualmente, aunque en otro sentido, los fines propios de la sociedad (1949,I:45).

La afirmación de Lévi-Strauss sobre la universalidad de la prohibición del incesto es incorrecta. Sabemos de grupos que en vez de prohibirlo lo establecen como pauta. Fue regla matrimonial en dinastías faraónicas y se conoce en el llamdo sistema hawaiano de parentesco. Evans-Pritchard (1975:25) ha estudiado la práctica del incesto entre los Azande del Nilo-Congo. Al discutir el valor de algunas investigaciones que no hacen etnografía, dice: "Si me permiten aludir al pueblo zande de nuevo, la afirmación de que a ciertos altos nobles zande se les permite casarse con sus propias hijas es un error, ya que todos los miembros del clan real —miles de hombres— pueden cohabitar con sus hijas si lo desean, y ya me dirán si esto constituye, de algún modo, matrimonio". El incesto existe, como práctica negativa generalizada en sociedades como la nuestra que lo prohiben y lo castigan.

En una línea de interpretación histórica, Meillasoux (1977:25) considera claramente, que

> Lejos de estar inscrita en la naturaleza, la prohibición del incesto es la transformación cultural de las prohibiciones endogámicas (proscripciones de carácter social) en prohibiciones sexuales (vale decir "naturales" o morales y de proyección

> absoluta) cuando el control matrimonial se convierte en uno de los elementos del poder político.
>
> En otros términos, el incesto es una noción moral producida por una ideología ligada a la constitución del poder en las sociedades domésticas como uno de los medios de dominio de los mecanismos de la reproducción, y no una proscripción innata que sería, en la ocurrencia, la única de su especie: lo que es presentado como pecado contra la naturaleza es en realidad un pecado contra la autoridad.

La hipótesis de Bataille (1980:47) que involucra otros hechos, consiste en suponer que el trabajo engendró la actitud ante la muerte, y considera "legítimo pensar que el interdicto que regula y limita la sexualidad fue también una de sus repercusiones, y que el conjunto de las conductas humanas fundamentales —trabajo, conciencia de la muerte, sexualidad contenida—, remontan al mismo periodo pretérito.

En su trabajo sobre el incesto, Margaret Mead menciona el horror como un componente del tabú.[10] Sin embargo, es necesario ampliar este hecho a otros: no sólo el incesto, sino cualquier interdicto o tabú implica una dialéctica del poder entre la disposición que prohibe, que limita, que separa, y el horror, el goce, y el disfrute que causa su transgresión a quien lo violenta, con el daño ocasionado al propio sujeto, a la comunidad, al otro, al orden del cosmos. El consenso político al tabú —en su verdadera diversidad, entre otros: del menstruo femenino, de relaciones eróticas asociadas al trabajo, a cambios sociales, a rituales religiosos, de tocar objetos o mirar hechos, de hablar a personas, de nombrar dioses—, implica la aceptación de la prohibición como defensa social, en los marcos de lo bueno y lo malo, lo puro y lo contaminado, lo

[10] Mead (1975:694) señala el horror, como característica común a todas las prohibiciones: "tabú nos parece más adecuada que prohibición, ya que lo que pesa sobre el incesto, que con frecuencia carece de sanción legal, va siempre acompañado de un sentimiento de intenso horror". Para un resumen sobre incesto, psicoanálisis y antropología véase Vázquez, 1986.

peligroso, la develación, la desnudez, la blasfemia, el peligro y finalmente, el castigo.

La creencia esencialmente mágica en los hechos del tabú oculta que en el fondo se encuentra siempre el miedo a la muerte.

Sexualidad es cultura

Considerada desde una perspectiva antropológica, la sexualidad específicamente humana es lenguaje, símbolo, norma, rito y mito: es uno de los espacios privilegiados de la sanción, del tabú, de la obligatoriedad y de la transgresión. Los procesos evolutivos de hominización en el ámbito de la sexualidad, el trabajo, la simbolización y el poder tuvieron entre sus creaciones históricas más significativas la construcción de los hombres y de las mujeres en su diversidad, así como otras clasificaciones genéricas.

Elementos de la sexualidad:

i) los grupos genéricos;

ii) los sujetos particulares;

iii) las relaciones sociales definidas en torno al sexo, por grupos de edad;

iv) las relaciones sociales derivadas de la propiedad de los medios de producción y de la riqueza (clases, castas);

v) las instituciones públicas y privadas, económicas, sociales, jurídicas y políticas;

vi) la vida toda, de cada particular sucede en referencia con la sexualidad, como núcleo de su definición genérica.

La sociedad y el Estado —o cualquier otro espacio de síntesis del poder—, tienen un conjunto de objetivos ligados al control, al ordenamiento y a la sanción de la sexualidad. Es función estatal regir las relaciones entre los géneros, velar por que se cumpla la división del trabajo y de la vida, controlar el cuerpo y la mente de los ciudadanos, establecer y llevar a cabo la política demográfica que se requiere, lograr consenso de acuerdo con los intereses que sintetiza. Todo esto pasa por el cuerpo: la sexualidad, el erotismo, la salud, el arte.

La cultura se estructura en torno al trabajo, a las relaciones sociales diversas entre los seres humanos, a las capacidades inte-

lectuales y afectivas, y también en torno a la sexualidad, a la vez que se constituye por ella.

Sexualidad femenina y evolución

Con estas concepciones nuevas ha sido factible analizar hechos históricos que ocurren en la sociedad y en la cultura, y resaltan la tendencia a superar la fase histórica del dominio de una sexualidad surgida sobre la especialización, la exclusión, la obligación y la prohibición de experiencias vitales por sexos. Ha surgido la voluntad histórica de superar la opresión sexual. Hacerlo inaugurará una nueva era histórica.

A pesar de todo, esta posición es minoritaria. Las ideas y las normas sociales y culturales vigentes son aquellas que conciben a la sexualidad como natural y biológica. Esta concepción llega al extremo de subsumir lo social y lo cultural en lo biológico. Desde esta perspectiva, se atribuye la separación de la naturaleza sólo a los hombres y, al homologar sexualidad y erotismo, consideran a las mujeres plenas de animalidad.

La tesis implícita en esta concepción pone en entredicho la unidad de la especie, ya que las mujeres no evolucionaron con y como los hombres: ellas, definidas a partir de su sexualidad son naturaleza y, en su naturaleza prevalece la animalidad (el instinto, los imponderables del cuerpo, y la dominación del cuerpo sobre la mente —escindida—). La centralidad del cuerpo y de la sexualidad femeninos son analizados con una visión ecléctica que hace de las mujeres extraños entes naturales que viven en sociedad.

Sin embargo, el cuerpo vivido de la mujer, el cuerpo histórico de las mujeres, continúa en su evolución, como espacio en que se sintetiza la dialéctica biología-sociedad-cultura. Odette Thibault (1979:224) cita algunas transformaciones en el campo de la reproducción en el cuerpo de la mujer:

—El descenso de la mortalidad materna en el parto y de la mortalidad infantil.

—La reducción del periodo de lactancia, que representaba en

otro tiempo un modo natural de espaciamiento de los nacimientos.

—El descenso en la edad de la pubertad, que se traduce en una fertilidad precoz.

—El control de la fecundidad por medios científicos y eficaces, modo de regulación voluntaria de los nacimientos, que sustituyó, en la especie humana, a las regulaciones naturales desaparecidas y que permite a las mujeres de países desarrollados reducir el número de sus hijos a un poco más o menos de dos, según el lugar, contra los 15-20 que les permitiría su fecundidad natural teórica.

—A esto se añade el aumento de la longevidad, del que, curiosamente, se han beneficiado más las mujeres que los hombres y que les concede una larga supervivencia después de la menopausia, mientras que en el siglo pasado, muchas mujeres morían antes de llegar a ella.

Estas adquisiciones de la cultura científica tienen como consecuencia la reducción de la duración de la función materna con respecto a la duración de la vida.

La sexualidad aquí y ahora

En nuestra cultura, la sexualidad se caracteriza por la división genérica antagónica del mundo, del trabajo, de las actividades creadoras, del tiempo y del espacio, de los lenguajes, por la relación distinta de los géneros con lo sagrado y con el poder, por su participación en los ritos y en el mundo profano.

La sexualidad está marcada por rituales de pasaje —desde el nacimiento para expiar las míticas culpas eróticas de padres cosmogónicos y para concentrar esas culpas real y simbólicamente en las mujeres, constituidas en la encarnación de la impureza y el pecado—, rituales de nacimiento reservados a quienes podrán hacer "el pacto" fálico con la deidad, imagen y semejanza del

recién circuncidado, hasta los rituales en torno a la virginidad, la compra de la novia, el matrimonio, o el parto.

La sexualidad en nuestra cultura está estructurada socialmente por normas de exogamia cuya base es el tabú del incesto amplio (de clase) o restringido (padres, hijos, hermanos) según el caso, así como por normas de endogamia, que permiten la reproducción de otros grupos como las clases sociales y los subgrupos de clase, o culturales. Se trata de una sexualidad construida para reproducir una sociedad y una cultura cifradas, sintetizadas y organizadas por la "ley del padre", por los privilegios patriarcales masculinos y la opresión de las mujeres y de las minorías homoeróticas que traicionaron el orden natural y divino y prefirieron el erotismo del espejo al de la máscara.

Sexualidad que en nuestra sociedad centra la masculinidad y la feminidad en el acceso a los bienes reales y simbólicos, el acceso al trabajo y a las otras actividades creativas. Sexualidad que agrupa, excluye, e incluye, permite o prohíbe a los sujetos su acceso al poder y al placer.

Hito imponderable que define quién es hombre y quién mujer, la sexualidad es representada —por un *continuum* que se inicia según saberes sintetizados en la ideología dominante—, en combinaciones cromosómicas xx o xy, se extiende a la posesión de pene y testículos: distintivos fálicos erigidos frente a vulvas peligrosas y pechos cargados, —ajenos al sujeto que nombra recovecos y prominencias generalmente en latín—. El *continuum* que se prolonga en orificios de pabellones auriculares para portar otras distinciones genéricas.

La discontinuidad aparece, en cambio, como marca entre hombres y mujeres, quienes bajo el cobijo de la identidad humana deben sintetizar su extrañamiento, su imposibilidad de constituirse en entes intercambiables, afirmada en uniformes genéricos, en movimientos corporales inequívocos, en el uso de la fuerza y de nombres distintos. Sexualidad que distingue también a las mujeres de los hombres (para evitar confusiones) por la segregación de los espacios y por el uso diferente de los espacios compartidos. Sexualidad que implica tiempos distintos del día y de la noche, de los caminos vitales, de los ciclos de vida.

Ser mujer y ser hombre en nuestra sociedad y en nuestra cultura se concreta en el diferencial acceso al alfabeto, a la palabra escrita o al trabajo, implica también procesos mágicos que consisten en volver invisible el trabajo de las mujeres —único grupo social que trabaja de manera permanente, a diferencia de los hombres quienes son los únicos que por la actual división del trabajo, permanecen grandes periodos de su vida sin crear.

Es esta, una sexualidad trenzada en sistemas de parentesco mixto con predominancia política de la patrilinealidad; sexualidad tan compleja que incluye individuos en cuyo ciclo de vida no existe la adolescencia, y otros cuyo periodo larvario se extiende por toda la vida. Sexualidad binaria de castidad obligatoria de las mujeres buenas y exigencia de virilidad genital a los hombres. Sexualidad de monogamia jurídica para ambos géneros contradictoria expresión de la real poligamia masculina, realizada con perversas polígamas especializadas en el eros fálico, mientras las buenas, las cónyuges han de observar la más nítida de las monogamias, para toda la vida.

Sexualidad opresiva, se caracteriza por el desprecio, la inferiorización y la violencia institucionalizada a las mujeres; desprecio, inferiorización y violencia que son de manera simultánea, bases de la viril identidad masculina. Sexualidad que prescribe el amor irrealizable como la forma suprema de relación entre oprimida y opresor, entre el jefe patriarcal y la subordinada, entre el polígamo y la monógama, entre el visible que ocupa todo el espacio y la invisible que requiere su mirada para existir.

Sexualidad expresada en la fuerza erigida en grito, golpe, o violación como dominio en acto de los hombres a las infantilizadas mujeres cuyas voces y cuyo lenguaje lagrimea, reza e implora.

Sexualidad erótica de lesbianismo (Basaglia, 1983) inducido con el cuerpo fetichizado y fragmentado de las mujeres y erigido en objeto erótico, desde el cual ellas deben realizar un erotismo receptáculo que forzosamente pasa por el otro y concluye en él, y de un cuerpo masculino reducido fálicamente a un pene que se extiende en la posesión de la mujer como la mano se ha extendido para apropiarse de todo lo existente.

Sexualidad del antagonismo genérico entre hombres y muje-

res, de opresión de las mujeres y de dominio masculino; de enemistad histórica entre las mujeres que significa escisión interior de cada una, enemistad entre pares femeninos que coexiste y alimenta el encuentro de hombres que realizan su carisma erótico entre ellos, iguales, superiores, admirables, enamorados de ellos mismos.

Cuerpo, sexualidad y poder

El más profundo de los secretos es
el que se desarrolla en el interior del cuerpo.

Elías Canetti.[11]

Las mujeres poseen el poder del subalterno, del dominado. Desde la especialización en un pequeño ámbito de la vida y del mundo, descubren y despliegan su fuerza. Las mujeres consagradas poseen el poder positivo emanado del espíritu, y las madresposas desarrollan el poder derivado de la maternidad, las prostitutas tienen el poder negativo que emana de su cuerpo erótico y del mal, y las locas desde el delirio y la sinrazón enfrentan con su poder desestructurante, al poder de la norma.

El poder femenino pertenece al género, al grupo social de las mujeres. Cada mujer desarrolla de manera diferencial, como todos los oprimidos, el potencial de poder surgido de lo que da al opresor. Así, bajo la dominación, los oprimidos son poderosos porque tienen aquello de lo cual carece, a la vez que necesita, quien tiene atributos considerados esencia del poder.

El poder de las mujeres emana de la valoración social y cultural de su cuerpo y de su sexualidad. Foucault (1980:32) analiza el poder en y desde el cuerpo

> ... el cuerpo está inmerso en un campo político; las relaciones sobre de poder operan sobre él una presa inmediata, lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos

[11] Y, de acuerdo con Canetti (1981:286), "el secreto ocupa la misma médula del poder".

signos. Este cerco político del cuerpo va unido, de acuerdo con unas relaciones complejas y recíprocas, a la utilización económica del cuerpo; el cuerpo, en una buena parte, está imbuido de relaciones de poder y de dominación, como fuerza de producción; pero en cambio su constitución como fuerza de trabajo sólo es posible si se halla prendido en un sistema de sujeción (en el que la necesidad es también un instrumento político cuidadosamente dispuesto, calculado y utilizado).El cuerpo sólo se convierte en fuerza útil cuando es cuerpo productivo y cuerpo sometido.

El cuerpo y la sexualidad de las mujeres son, en efecto, un campo político definido, disciplinado para la producción y para la reproducción, construidos ambos campos como disposiciones sentidas, necesidades femeninas, irrenunciables. El cuerpo de las mujeres es un cuerpo sujeto y, ellas encuentran fundamento a su sometimiento en sus cuerpos, pero también su cuerpo y su sexualidad son el núcleo de sus poderes.

Así, considero con Foucault (1980:11-37) al cuerpo como un espacio político privilegiado. Más aún, las mujeres, a diferencia de los hombres, *son* su cuerpo. Para Franca Basaglia (1983:35), el cuerpo femenino es la base para definir la condición de la mujer y la apreciación patriarcal dominante que la considera un don natural: "El ser considerada cuerpo-para-otros, para entregarse al hombre o procrear, ha impedido a la mujer ser considerada como sujeto histórico-social, ya que su subjetividad ha sido reducida y aprisionada dentro de una sexualidad esencialmente para otros, con la función específica de la reproducción".

Cuerpo y sexualidad sobrevalorados, son ejes sobre los que se estructura su condición genérica y la opresión. Son los principios que las mantienen en la dependencia y son también los espacios en los cuales se funda y se desarrolla la opresión que totaliza sus vidas, como grupo social y como particulares. Por esto, al mismo tiempo cuerpo y sexualidad son sus instrumentos y sus espacios de poder, porque están a disposición de la sociedad y de la historia, en la forma en que cada sociedad ha necesitado y decidido que sea.

Son los elementos que tienen las mujeres para dar a los hombres y a los otros, y así relacionarse con ellos.

A pesar de la sujeción, de la disciplina de su cuerpo, de su subjetividad y de su ser todo, las experiencias vitales que experimentan las mujeres en su cuerpo son tan extraordinarias que desbordan el destino de la anestesia pecaminosa. Aun en esas condiciones la búsqueda del placer y el despliegue del erotismo rebasan los cautiverios mutilantes y el mundo es muy especial y diferente de la óptica masculina, desde un cuerpo que se transforma, desde un *cuerpo de mariposa*.

La mujer percibe un cuerpo de recovecos y cálidas oquedades que segrega y vibra en su interior. Un cuerpo al que siempre le ocurre algo directamente sexual y ocasionalmente erótico, además de un sinfín de cosas que le ocurren. La sensibilidad extendida por toda la piel, ligada a la afectividad, permite, a pesar de todo, experiencias de plenitud profundamente ligadas a la vida.

La mujer vive el mundo desde su cuerpo. El hombre también, pero para el hombre su vida no es su cuerpo y para la mujer la vida se despliega en torno a un ciclo de vida profundamente corporal. Por eso su sensibilidad, y por eso su cuerpo grita y le duele cuando está inconforme, tanto como puede desplegar goces si logra vencer algunas chambras, algunos corsés, algunas camisas de fuerza y algunas mortajas.

Si la mujer elabora la fuerza del monopolio del ser-para-otros, impuesto por la hegemonía patriarcal, no vive desarmada. En la opresión tiene las armas de su cuerpo, de su sexualidad y de su subjetividad para intercambiar y negociar, con los hombres y con las otras mujeres en la sociedad. Con ese poder logra, aun en condiciones de sujeción desfavorables, la sobrevivencia, un lugar en el Estado y en la cultura, y una muy particular concepción del mundo y de sí misma.

La esencia política de la mujer se estructura sobre los mismos aspectos: tanto la identidad y la enemistad entre las mujeres, como la rivalidad de quienes compiten entre sí.

Sobre la historicidad del cuerpo, de la sexualidad y de la subjetividad, se desenvuelven contradicciones que confluyen de manera simultánea en un proceso liberador. Concepciones del

mundo, como la ideología de la feminidad y el feminismo se organizan en torno a esos ejes históricos, vitales de las mujeres:

i) el cuerpo, como síntesis histórica de su condición;

ii) la subjetividad: consciente e inconsciente, individual y colectiva;

iii) la integración de cuerpo y subjetividad;

iv) la redefinición de su ser histórico;

v) las relaciones con los otros;

vi) el conocimiento, la fe y las creencias: la sabiduría;

vii) la individualidad, el género y la historia.

La sexualidad femenina escindida

Las mujeres constituyen su humanidad en primer término en torno a la sexualidad. A diferencia de los hombres que parten de ella y de su cuerpo para existir, la existencia de las mujeres está dominada por la sexualidad. Esto ocurre a tal punto que la historicidad de las mujeres radica en su sexualidad y, en ese sentido, en su cuerpo vivido.

El cuerpo y la sexualidad femeninos no son paradigma de la humanidad, son inferiorizados y su característica es además, ser para *los otros*.

La sexualidad femenina tiene dos espacios vitales: uno es el de la procreación y otro es el erotismo. Estos ámbitos de la sexualidad son la base de la especialización sociocultural de las mujeres. En torno a la procreación se construye la maternidad como experiencia vital básica, "natural", como contenido de vida de todas las mujeres, como centro positivo de su feminidad, de su "naturaleza".

Se reconoce la procreación femenina como un deber ser y por su carácter natural es irrenunciable, debe ser realizada: todas las mujeres son madres de manera independiente de la procreación y de la edad.

El erotismo es el espacio vital reservado a un grupo menor de mujeres ubicadas en el lado negativo del cosmos, en el mal, y son consideradas por su definición esencial erótica como malas mujeres, se trata de las putas. Sin embargo, el erotismo está presente en la vida de todas las mujeres pero salvo el caso de las putas, en

el resto está asociado de manera subordinada y al servicio de la procreación.

Así, es característica básica de la sexualidad de las mujeres la relación orgánica entre erotismo y procreación, la cual a nivel de los sujetos aparece escindida. Socialmente y como parte de una cultura binaria, la sexualidad femenina escindida produce grupos de mujeres especializadas en aspectos de la sexualidad desintegrada: las madres y las putas.

El cuerpo de las mujeres procreadoras es entonces cuerpo procreador, cuerpo vital para *los otros*, cuerpo útero, claustro. Espacio para ser ocupado material y subjetivamente, para dar vida a *los otros*. El cuerpo de las mujeres eróticas es un cuerpo erótico para el placer de *los otros*, espacio y mecanismo para la obtención de placer por otro.

El cuerpo escindido y el mito

En la ideología dominante de contenido católico, el cuerpo de la mujer es un espacio sagrado y, por ende, objeto del tabú: en él se verifica la creación de cada ser humano, una y otra vez, como un ritual. Es también, por la extensión de sus cualidades a todos los espacios de vida de las mujeres, de la sociedad y del universo, una matriz cultural cosmogónica.

La mujer es, en este sentido, por la centralidad de su cuerpo, una matriz para cumplir la encomienda de la sociedad en atención a los designios de la naturaleza o de la divinidad engendrar a los hijos, ser su recipiente, su envoltura, su placenta, su leche. El hombre participa en el hecho, se trata de sus hijos y él es su padre. Lo que queda oculto en la mitología, es cómo llega el elemento creador del hombre a la matriz de la mujer. Este problema en torno a la antropogénesis está planteado en el mito de la Virgen María.

María concibe sin hombre, en una cultura que da múltiples testimonios de conocer el papel biológico del varón en la concepción. María no es espacio del eros, representado en la fragmentación de su cuerpo y de su subjetividad, en la vagina, en la vulva. María es sólo vientre, sólo matriz "...de tu vientre, Jesús". La mujer simbolizada en María concibe sin hombre, pero no lo hace sola sino "por obra y gracia del Espíritu Santo". Se realiza la unión

deserotizada y asexuada, de la deidad con una mortal cuya pureza queda resaltada en que no se aproxima al erotismo, y tampoco al sexo, es virgen, núbil.

El mito recoge y consagra el tabú: el cuerpo embarazado de la mujer es signo y símbolo de la negación del erotismo humano, en particular del erotismo femenino. Se trata de su valoración negativa, con el fin de constreñirlo, de normarlo con una finalidad determinada: afirmar la castidad como esencia erótica de las mujeres y su cuerpo como espacio con-sagrado a la gestación.

María no vive el coito. Su matriz es el espacio sagrado de la creación humana y por ende, de la divina. Es sagrado —separado diferente, sobrecargado de poder y de significados— porque el pecado no está presente, como lo está en la concepción de los seres humanos. Se elimina el erotismo de María, aquella marca negativa que la develaría esencialmente humana en su aspecto negativo: el pecado.

Uno de los significados implícitos de este mito, la humanidad de María, símbolo de la mujer y de las mujeres, queda centrado en su sexualidad erótica, la cual le es conculcada de manera simbólica, como había sido conculcada en la historia a las mujeres.

El mito no miente, ni propone algo increíble, sólo purifica a María y la convierte en este estereotipo de identidad femenina. Al negar el hecho divino, el mito minimiza el hecho humano y casi lo oculta. ¿Es que acaso en la realidad las mujeres son eróticas, son sujetos del goce, existe su cuerpo como espacio del placer? No, la respuesta es no. Las mujeres no gozan, las mujeres buenas son como María.

En este marco, las mujeres son vírgenes, aunque cojan: no gozan su cuerpo ni el del otro, participan del coito de otro, no en el coito; lo sufren, obedecen y cumplen como un deber que, por otra parte el matrimonio santifica, pero con la finalidad implícita de tener hijos, de procrear. Eso sí, "los hijos que Dios quiera".

Las partes del cuerpo femenino que intervienen en la procreación, según la cultura genital, como la vulva o los senos, no existen. La mujer sólo es vientre y sus senos son fuentes de alimento, son senos nutricios para el hijo, dejan de ser parte de su eros. Su vulva no es florida, es negada, ocultada, tabuada hasta lograr su inexis-

tencia. La vulva es sobrevalorada, por negación, como el centro fetiche del cuerpo y del universo femenino.

De esta forma, el erotismo genitalizado de las mujeres se consagra: por palabra de Dios, al negarlo se le magnifica, se le constriñe a las partes del cuerpo no dichas —implícitamente reconocidas como sexuales y como eróticas—, ocultas, silenciadas: la vagina, el clítoris, la vulva.

Lo que destaca en María es el vientre florido, el vientre cuna. La sacralidad del cuerpo de la mujer se debe así a la maternidad del hijo de Dios y de los hombres, y a la exclusión del pecado mediante el interdicto de su capacidad erótica, sensual, cognoscitiva, y de goce.

El mito relata simbólicamente la mutilación de la Virgen y en ella, la de todas. En su nombre está el signo, virgen mujer que no ha conocido varón, mujer íntegra que pertenece así a la divinidad. ¿Y cómo podría ser propiedad de otro hombre, si está destinada a concebir y engendrar al hijo divino? La divinidad es quien la posee. Si hubiera conocido hombre, ya no sería plenamente de Dios, se habría *entregado* mediante su erotismo y sólo debe ser de Dios.

María tiene que ser virgen porque así se asegura que el hijo es verdaderamente de Dios, de manera directa, sin mediaciones, por eso es divino. Debe ser virgen porque al serlo asegura que no es de otro —ya que la mujer sólo puede ser de alguien, no puede ser autónoma—, su virginidad es signo de que no tiene dueño, su alma pertenece íntegra a la divinidad y la prueba de la pureza de su alma es su cuerpo intocado. El cuerpo de la mujer es su calca, por eso su cuerpo virgen es signo de la virginidad total de su ser.

El cuerpo virginal vivido así es símbolo y testimonio tanto de su completud como de su entrega a Dios. El himen es el sello de esa entrega absoluta.

Como sabiduría ligada al placer, la sexualidad erótica es concebida como mala. Es negada, porque puede subvertir la relación de dependencia que articula la sujeción y la obediencia al poder supremo. Subvierte a la vez un saber: el conocimiento de sí misma y de *los otros*.

La sexualidad erótica es un espacio en el cual la divinidad pierde su omnipotencia. Por su mediación y por su vivencia los

seres humanos se humanizan, se afirman como los reales-concretos, como creadores frente al mito. Con el reconocimiento en acto de su diferencia frente al poder —aunque sí son del mismo sexo—, afirman sus identidades humanas, establecen pactos, se vuelven cómplices, se asocian por el placer compartido, y eso está prohibido. El dios de Occidente requiere la adoración de pueblos enteros, pero sólo a partir de la individualidad de cada quien en la soledad, en el extrañamiento, frente a la muerte.

Si se rompe la esencia de esa relación dios-ser humano, se subvierte el poder en que están fincadas ambas, esencia y relación. Si se unen hombre y mujer no sólo mediante el *eros* y otros saberes, se verifica el gran atentado, el deicidio. El mal se manifiesta pleno, total: los seres humanos sin el dios tutelar "no comerán del árbol del bien y del mal y del conocimiento".

El ser humano debe estar solo. Sólo debe existir para su dueño y no debe conocer.

Si se alían hombre y mujer, a través de sus cuerpos eróticos, de sus trascendencias, entonces reconocen su humanidad y transgreden los límites de la soledad. Dejan de vivir uno en el otro, al borde de la muerte (no como conciencia), no como muerte profundamente humana, sino como amenaza divina, como castigo al pecado. Si los seres humanos viven y construyen con *los otros*, trascienden su soledad y su sometimiento al gran poder. La cercanía los humaniza y se separan del mundo de lo sagrado.

Si mujer y hombre conocen por sí mismos, si representan la realidad y además la crean y la recrean, la creación les pertenece. Entonces, no hay más espacio para la divinidad.

Para evitar el deicidio, en el mito se simboliza el extrañamiento, el desencuentro, el desconocimiento entre hombre y mujer. Cada cual desobedeció, subvirtió y perdió. La mujer, sin embargo es más culpable, encarna el mal, es "la tentación" (para los hombres y para sí misma). La mujer es culpable de la seducción, de la autonomía de la iniciativa erótica, de la desobediencia, doblemente responsable porque ella debía esperar sumisa, obediente.

Al hombre y a la mujer del mito, los enemista la culpa de haber pecado. Extienden la acusación mutua y en esa circunstancia

deben vivir eternamente juntos, enajenados de sus posibles encuentros.

El erotismo[12]

El erotismo consiste en la exaltación o inhibición de los impulsos libidinales. Tiene como base el ansia o excitación libidinal puesta de manifiesto en el sistema nervioso, en las membranas mucosas, en la piel y en los mas diversos órganos. El erotismo tiene por protagonistas a los sujetos particulares y a los grupos sociales; tiene como espacio al cuerpo vivido, y consiste en acciones y experiencias físicas,[13] intelectuales y emocionales, subjetivas y simbólicas, conscientes e inconscientes, así como formas de percibir y de sentir, tales como la excitación, la necesidad, y el deseo, que pueden conducir o significar por sí mismas goce, alegría, dolor, agresión, horror y, finalmente, pueden generar placer, frustración, o malestar de manera directa o indirecta.

Circunscribo lo erótico y el erotismo a la libido y a lo libidinal.[14] Me parece más acertada esta designación, que la más gene-

---

[12] La palabra erotismo "...fue acuñada en el siglo XIX a partir del adjetivo erótico, empleado hasta entonces, sólo en medicina (locura erótica) o en crítica literaria (poesía erótica, referente al amor) y copiado del griego *eros*, dios del deseo sexual en el sentido más vago" (Léxico sucinto del erotismo, 1974:37). El concepto erotismo viene de "Eros Dios griego del amor, hijo de Marte y de Venus. Mensajero y servidor de Venus, era el confidente y sostén de los enamorados. Los antiguos le atribuían además, una función cosmogónica. Eros y Tánatos forman los dos polos de la vida y de la muerte respectivamente en la existencia humana

[13] El erotismo tiene bases físicas. La excitación se produce en ocasiones por la acción de las hormonas sexuales, en especial las andrógenas, sobre el sistema nervioso. La erotización perdura aún cuando desaparezcan o se reduzcan dichas hormonas del organismo como ocurre en la *andropausia* y la *menopausia* (del griego *meno*=mes, mensual y *pausis*=cesación)= "fin de los meses". El erotismo está ligado a la *lujuria*, según la *Enciclopedia Ilustrada de Sexología y Erotismo*, es el apetito desordenado de los deleites carnales. Se trata, desde luego, de una concepción ligada a una valoración moral y ética del pecado. Kinsey definió al comportamiento sexual erótico como el comportamiento que conduce al orgasmo, con seis salidas principales: masturbación, sueños sexuales, caricias, coito, las actividades homosexuales y los contactos animales" (citado en Katchadourian, 1984:19).

[14] El concepto *libido* (libido, —inis, deseo) se deriva del latín (*desiderium*) y significa deseo, que significó en un principio "puesta de un astro", luego "pesar",

ralizada de sexual (energía sexual, atracción sexual, prácticas sexuales, etcétera), ya que el contenido libidinal permite delimitar el campo específico erótico que es parte de la sexualidad, pero no la agota. Es necesario diferenciar lo sexual erótico delimitado por lo libidinal, del resto de la sexualidad.[15]

Así, es posible definir y distinguir el campo erótico —las relaciones, las prácticas, los conocimientos, las creencias, etcétera—, de otros campos de la sexualidad como la reproducción social, la procreación, las relaciones de parentesco, etcétera. En nuestra cultura lo erótico está indisolublemente ligado a la reproducción y, en el caso de las mujeres subordinado a ésta.

El principio erótico, Eros, simboliza para Freud el principio único que teniendo por energía la libido[16] (narcisista u objetal), somete todo al principio del placer y al impulso de conservación del individuo y de la especie.

Eros es concebido como el contrario de Tánatos, destrucción. Freud llegó a usar como homónimos eros y libido y más tarde a plantear una continuidad o contemporaneidad entre ambos principios. Una concepción binaria de la vida y del psiquismo se encuentra claramente expresada en su concepción sobre la vida

---

y tardíamente "deseo". En el *Léxico sucinto del erotismo* (1974:32) se le define como "la tendencia profunda, invencible y muchas veces espontánea, que empuja a un ser a apropiarse de la manera que sea de un elemento del mundo exterior, o de otro ser. Esta tendencia culmina y se desarrolla en la sexualidad... define al individuo humano. Para algunos tiene valor por sí mismo, y es un medio de conocimiento". La *libido* es la energía que emana de la búsqueda del placer en general; Freud le dió el sentido de *energía sexual* e impulso de la sexualidad humana, mismo que por sublimación podrá convertirse en otras formas de la experiencia humana.

15 Bataille (1980:23) afirma que sólo los seres humanos "han hecho de la actividad sexual una actividad erótica, y que la diferencia entre el erotismo y la actividad sexual simple es una investigación o búsqueda psicológica independiente del fin natural dado en la reproducción y en el ansia por tener niños".

16 Freud (1905) impregnó de valores patriarcales sus categorías; de ahí que la libido sea para él un principio masculino: "La libido es de naturaleza masculina, aparezca en el varón o en la mujer e independientemente de su objeto, sea éste el hombre o la mujer". Juliet Mitchel (1977*a*) fue precursora en la crítica feminista positiva a las teorías freudianas, y se encargó de limpiar categorías como la libido de ese contenido.

como una lucha permanente entre los principios vitales del placer y los impulsos de destrucción y de muerte, ambos constitutivos de la existencia humana. La contradicción entre ellos marca la experiencia de los sujetos.

Erotismo genérico

El erotismo esta constituido por las más diversas experiencias de acuerdo con las épocas históricas y con las culturas.

Cada cultura incluye una cultura erótica específica conformada por relaciones sociales, normas (prescripciones y prohibiciones), códigos, preferencias, prácticas, conocimientos, sabiduría, concepciones, lenguajes y tabúes. A pesar de la división de las sociedades en grupos sociales (clases, castas, sectas), el bloque político cultural dominante impone por medio de sus instituciones, una cultura erótica dominante. En general, aunque se crea que es homogénea, que los mismos principios son válidos para todos, el erotismo en nuestro mundo, es patriarcal, clasista, genérico,[17] racista, específico y distintivo para los grupos de edad, y para los sujetos, de acuerdo con el tipo de conyugalidad y con sus particulares tradiciones. Las definiciones esenciales de la sociedad, de la cultura, y de los sujetos particulares, lo constituyen.

Es importante señalar la dificultad para analizar el erotismo femenino desde concepciones como la freudiana[18] en que el paradigma humano (lo erótico) no sólo está encarnado por el

---

[17] Alberoni (1986:9) reconoce la diferencia como un hecho definitorio del erotismo: "El erotismo se presenta bajo el signo de la diferencia. Una diferencia dramática, violenta, exagerada y misteriosa. Por cierto establece una diferencia cultural entre hombres y mujeres a partir de preferencias, lecturas, actitudes, manejo del cuerpo, del maquillaje...

[18] La dificultad de hacer una traducción femenina del complejo de Edipo, sobre todo por lo que se refiere al cambio de objeto que deben realizar las mujeres al desplazar su interés libidinal de la madre (otra, igual) al padre (otro, diferente), manteniendo una identidad de género con la madre. El psicoanálisis contemporáneo desarrollado entre otros por Karen Horney, Melanie Klein, Nancy Chodorow, y Christiane Olivier, ha contribuido a develar esta problemática y a señalar su importancia en la conformacion de la identidad de las mujeres. Por el contrario, psicoanalistas como Marie Bonaparte (1977) y Marie Langer (1980 y 1983), tradujeron para el análisis de la sexualidad femenina los esquemas freudianos.

hombre, sino que además los intereses patriarcales han marcado las reglas que lo contienen. Finalmente, la problemática se complica porque trata del erotismo de las mujeres, realmente sujetas social y culturalmente a los hombres, con quienes deben relacionarse eróticamente, de manera positiva.

Una contradicción básica para las mujeres consiste en que deben orientar y definir su erotismo de acuerdo con las normas dominantes y simultáneamente, con las específicas de su género. Las mujeres tienen así una doble asignación erótica. Están definidas en función de un erotismo pretendidamente neutro, que abarca a todos, y de un erotismo asignado a su género. Es decir, las mujeres tienen deberes, límites, y prohibiciones, eróticos, generales y específicos.

Kollontai[19] detectó este hecho y lo llamó doble moral sexual. Aunque no es sólo un problema ubicado en la dimensión ética o moral. Se trata de relaciones, prácticas, normas, creencias y tabúes que conforman un erotismo que, a más de diferente al paradigma, es ubicado en la naturaleza (animalidad femenina),[20] y es valorado como inferior. El erotismo dominante recrea en su asimetría, la discriminación, la subalternidad, la dependencia y la sujeción de las mujeres. Es un erotismo de la opresión.

El erotismo puede satisfacerse o verse frustrado en su propia dimensión erótica, sin embargo, también puede desembocar en otros fenómenos a través de mecanismos como la compensación o la sublimación. La *compensación* actúa a partir de la frustración

---

[19] "La moral sexual actual, como moral que sirve únicamente a los intereses de la propiedad... está en el matrimonio monógamo indisoluble, que rara vez está basado en el amor, y la institución de la prostitución, tan extendida y organizada, no sólo no contribuye al saneamiento y mejoramiento, sino que conduce a la degeneración" (Kollontai, 1918:66).

[20] "El erotismo es un aspecto 'inmediato' de la experiencia interior, que se opone a la sexualidad animal" (Bataille 1980). En relación con la sexualidad erótica. Germaine Greer (1985:226) considera que "el sexo es realmente una idea mágica, sugestiva y altamente indefinible. Incluye género, erotismo, genitalidad, misterio, lujuria, fecundidad, virilidad, estremecimiento, neurología, psicopatología, higiene, pornografía y pecado, suspendido todo ello en experiencias reales de la más intratable subjetividad".

y consiste en que se compensa la pérdida o la insatisfacción a través de otros objetos o actividades. Los mecanismos de compensación son los que prevalecen en el erotismo femenino. La *sublimación* consiste en que el impulso erótico moviliza para la realización de actividades diversas y en ellas encuentra el placer: el trabajo, la mística, creación artística. y cualquier otra actividad erotizada.

La búsqueda erótica inconsciente de un objeto, la pulsión básica, compartida por hombres y mujeres, encuentra una explicación en el hecho señalado por Bataille (1980:29) en cuanto a que somos seres que morimos de manera aislada y tenemos la nostalgia de la continuidad perdida: "lo que está siempre en cuestión es sustituir el asilamiento del ser, su discontinuidad, por un sentimiento de continuidad profunda".

Así, el erotismo como creación de la continuidad del sujeto consigo mismo o en relación con otros, involucra aspectos de la experiencia únicos, que tienen que ver con la integridad de los sujetos. La experiencia erótica acontece en la intimidad más interior y está normada desde la sociedad y la cultura, por un saber hecho conciencia por el sujeto y está determinada por necesidades inconscientes ignoradas. Ambos principios, conscientes e inconscientes actúan a la vez aleatoria y contradictoriamente, en toda experiencia erótica.

El erotismo es entonces, un espacio político privilegiado porque toca la intimidad más profunda de cada cual y porque por su mediación, el sujeto queda totalmente involucrado: desnudo, más o menos marcado por sus pulsiones.

En el caso de relaciones eróticas, se trata de una dimensión privilegiada para el establecimiento de pactos que obligan compulsivamente, y para la acción directa sobre el otro —ya sea constructiva y satisfactoria, o aniquilante—, dada la vulnerabilidad de los sujetos que tienen a la vez una experiencia interior y otra experiencia con lo externo.

El cuerpo, los otros, y el erotismo

Como síntesis de cualidades biológicas, sociales y culturales, como espacio de su erotismo, el cuerpo de la mujer incluye además del

cuerpo limitado por la piel de cada una, todas las extensiones que se le atribuyen. En ocasiones el cuerpo abarca la casa o un territorio (porque se considera corporalmente determinada la obligación social del trabajo y el espacio domésticos para las mujeres).

El cuerpo de la mujer, incluye también, los cuerpos y las vidas de los hijos y de los cónyuges, las instituciones jurídicas y políticas y las concepciones mitológicas, filosóficas e ideológicas, que le dan nombre, le atribuyen funciones, prohíben o asignan obligaciones, sancionan y castigan.

El cuerpo histórico de la mujer está formado por los cuerpos de las mujeres y por todos aquéllos que las ocupan. Así, a lo largo del ciclo del vida —y no sólo en el embarazo o durante el coito, sino permanentemente—, el cuerpo femenino es un cuerpo-ocupado.

El erotismo femenino no encuentra un camino recto entre el estímulo y la vivencia, está estructurado para requerir la mediación del otro, protagonista esencial para que la mujer concluya el proceso, que siempre consiste en la satisfacción del otro.

La iniciación

No soy señora/ Llevo un abanico/
que se abre grande y rosado/ entre mis piernas.

María, Tercera Sinfonía, 1983

La infancia es para las mujeres el espacio del descubrimiento de su cuerpo para el placer y el goce propios, y simultáneamente, es el espacio de su adormecimiento. Prohibiciones en torno al erotismo entre mujeres, hacen que la madre descubra sin deseo positivo el cuerpo de la hija, a diferencia del toque que erotiza el cuerpo del hijo cuya respuesta es el placer erótico materno. El tabú del incesto no está en la base del deseo negado de la hija, sino el tabú del homoerotismo. La madre no desea a la hija[21] porque su cultura

---

21 "El temor de ser atrapado de nuevo (en el caso del hombre) y el miedo a no ser lo bastante amada-deseada (en el de la mujer), serán las dos constantes que se harán presentes en todo amor, señalando la inmortalidad de la sombra de Yocasta en la cuna" (Olivier 1984:164). En particular sobre la constitución infantil, base del erotismo de la mujer adulta, Olivier destaca que la niña no es deseada: "La niña no

patriarcal fálica, la hace desear al varón. La hija, al ser como ella, le devuelve la imagen de lo que no puede desear.

Así, la niña vive un proceso de separación corporal de la madre drástico, al destete y al fin de los cuidados corporales; no siguen aproximaciones afectivo-eróticas, le sigue la ausencia de estas vivencias y el inicio del deseo de quien sí tiene aprobación para "otorgarlas": el hombre.

Un conjunto de reglas explícitas e implícitas norman la prohibición de tocar el cuerpo por el sólo placer de hacerlo. En cambio aparece la limpieza en el centro de la relación de la niña con su cuerpo ya distanciado de su subjetividad mediante el tabú, ya escindido de su conciencia. Durante muchos años la niña sólo puede tocar su cuerpo para limpiarlo de excrecencias, de mugre: la niña toca su cuerpo sólo para bañarlo y cambiarlo de vestidos.

En la niñez se inicia también la relación básica de la mujer con su cuerpo: ser de otro. La niña toca su cuerpo para embellecerlo, para agradar, para gustar, para ser deseada por otro: se peina, se perfuma, se arregla las uñas y se viste. El deber estético de la mujer tiene el sentido de preparar su cuerpo (y su persona) esencialmente para el placer del otro (como destinatario), para lograrlo debe ser bella y atraerlo.

La niña descubre por diferentes vías el erotismo de su cuerpo y debe olvidarlo. Las prohibiciones, los regaños, y los castigos sirven para que aprenda a tocarse sin intencionalidad erótica. Pero sirve a la enajenación de la mujer con su cuerpo, sobre todo la distancia de la madre y su silencio, así como la ausencia de un trato erótico temprano con ambos padres. Aquí funciona el tabú de los cuidados corporales impuesto al padre en la relación con los hijos bebés.

El silencio materno en torno al erotismo de la mujer, impone no sólo el tabú en acto, sino que revela la no transmisión de la sabiduría y de conocimientos eróticos de la madre a la hija. No se trata únicamente del silencio en relación con hechos positivos en

posee ningún medio de trasponer la barrera que le permitiría entrar en el campo del deseo edipiano. No tiene atributos, puesto que su sexo no es reconocido; no tiene objeto, puesto que su padre (salvo raras excepciones) no se ocupa de ella".

el sentido de la búsqueda y de la obtención del placer, porque tampoco las prohibiciones son verbalizadas de manera positiva. Si llegan a enunciarse es de manera autoritaria o muy velada.

Casi no hay lenguaje en las enseñanzas eróticas hacia la hija. Este silencio de la madre a la hija destaca que en la pedagogía de la feminidad, la madre ocupa un papel central como mentora de la hija y, como le enseña positivamente todo lo que debe ser y hacer; con su silencio, le enseña la negación en torno al placer. El erotismo no es para las niñas, está reservado a ciertas mujeres, y sólo durante un lapso que abarca de la la juventud a la adultez.

Al llegar la pubertad o la adolescencia el cuerpo de las niñas cambia y, en el mejor de los casos, las madres lo nombran y lo definen sólo en torno a la sexualidad maternal, en torno a la procreación, a la salud y, al dolor. Las madres y las instituciones que imparten educación sexual directa, explican a la joven con distintos niveles de profundidad, que su cuerpo está dispuesto para procrear, y que con la menstruación han de sufrir, o por lo menos han de estar limitadas en su proceder. Ocurre también que, bajo el cobijo de ideologías psicologistas, el dolor es un elemento que inferioriza a las mujeres y las ubica en el umbral de la locura.

El cuerpo menstruante anuncia el cuerpo gestante. Sin embargo, de manera recurrente con los otros descubrimientros corporales, aparece nuevamente la prohibición: la joven ha de mantenerse virgen en tanto no se case.

La mutilación

Mi vulva es una flor/ es una concha/ un higo/ un terciopelo/
está llena de aromas sabores y rincones/
es color de rosa/ suave íntima/ carnosa.

Rosa María Roffiel

La mujer interioriza el silencio y la prohibición erótica en lugar del placer. Mediante la amnesia olvida incluso partes de su cuerpo descubiertas al placer en la infancia. Es común que las mujeres redescubran, en momentos distintos de su vida, zonas de su cuerpo olvidadas o insensibilizadas por medio de una cultura de la deserotización de las mujeres.

Mencionaré tres hechos significativos en torno al clítoris de las mujeres, como espacio corporal y símbolo posible de la autonomía placentera del erotismo femenino. Por un lado, en Occidente Freud sintetizó ideológicamente la opresión erótica de las mujeres y su especialización en la procreación al elaborar psicoanalíticamente uno de sus hechos como positivo: el necesario traslado del erotismo femenino del clítoris a la vagina, como parte de un proceso de maduración por etapas. Por otro lado, en la actualidad se extiende con el islam la práctica de la clitoridectomía a decenas de miles de mujeres en el mundo. Y, finalmente, la mayoría de las mujeres adultas desconocen el placer clitórico, están anestesiadas, han olvidado que tienen clítoris y para qué sirve, o nunca lo han sabido.

La pérdida para la sabiduría de las mujeres sobre su cuerpo, es evidenciada, por ejemplo, en una pérdida lingüística: En la cultura de los antiguos nahuas existen voces para designar al clítoris "zacapilli", y también para el glande del clítoris (la punta del clítoris) "zacapilcuatl" (López Austin 1980,II:200).

En cambio, las nahuas actuales, hablantes de esta lengua de origen prehispánico, no conocen el término, tampoco conocen la palabra en castellano, y no tienen otro nombre para designarlo. Millones de mujeres comparten esta indiferenciación perceptiva, manifiesta en la expresión global "mi parte". El uso de un concepto específico confrontado con el uso de otro concepto en que lo específico se diluye, expresa que las mujeres han sido mutiladas.

La mutilación se extiende a la vagina también, porque está reservada a los otros (cónyuges e hijos). No tiene nombre, ni ubicación precisa, como tampoco lo tienen las otras partes de la vulva. Aún cuando la vagina es el espacio erótico destinado, las mujeres tampoco encuentran su placer en ella: las mujeres vírgenes no deben tocarla y cuando ya no lo son, han asimilado que esa parte de su cuerpo —y de su vida— no les pertenece: sólo puede ser espacio erótico si *el otro*, al tocarla, la desencanta.

No son casuales las coincidencias teóricas entre Freud y el islam, y los olvidos en culturas patriarcales tan diversas: expresan y realizan de hecho —material o simbólicamente—, una mutilación esencial a las mujeres. Uno de los resultados más palpables,

consiste en que las mujeres no tengan las vivencias eróticas que son atributo potencial del clítoris.

El tránsito de la sensibilidad clitoridiana a la vaginal, considerado por el freudianismo como un proceso evolutivo de maduración de la mujer, es uno de los hechos de su deserotización. Dicho de otro modo, lo que Freud describió como normal es uno de los hechos de la cultura patriarcal que sólo concibe a las mujeres como entes para otros.[22]

El tránsito del erotismo del clítoris (sólo para el placer) a la vagina (conducto para el placer del otro en el coito, o para la gestación y el parto de otro), tiene el significado de la especialización de la sexualidad de la mujer en procreadora. La líbido ha cambiado de objeto y el deseo de la mujer sólo encontrará satisfacción mediante el otro, ya sea en el goce o en la vida del otro. Aún cuando transcurra en su vagina, ésta se ha adormecido, no le pertenece.

El erotismo femenino queda así asociado a la maternidad. La líbido erótica con fin de autocomplacencia, es desestructurada en este proceso —que abarca desde el nacimiento hasta el primer parto—, del erotismo subsumido con fines de ligarse al otro (conyugalidad, maternidad).

Friday (1981:15) señala la mentira como un hecho fundante en la relación madre/hija. Se trata de una mentira en torno al erotismo. Ella lo ve como un engaño porque la madre ya sabe lo que a ella le ha ocasionado esa vivencia de su erotismo y, en lugar de evitarlo a su hija, cumple con su papel transmisor de esa

---

22 Es de tal importancia el tratamiento político del clítoris como mutilación real y simbólica de las mujeres, que este tema ocupa un lugar central en el feminismo, y es parte de la política feminista de reapropiación del cuerpo. Carla Lonzi y el grupo Rivolta Femminile (1981:55) en su *Manifiesto Feminista* consideran que: "La cultura sexual patriarcal, por ser rigurosamente reproductora, ha creado para la mujer el modelo del placer vaginal... [pero] la mujer descubre la circunstancia para dar aquel salto de civilización que correspondería a su ingreso como sujeto en la relación erótica. Así, un órgano de placer independiente de la reproducción, el clítoris, pierde el rol secundario y transitorio que detentaba dentro de la sexualidad femenina que le había sido decretado por el patriarca y deviene el órgano sobre cuya base la naturaleza autoriza y solicita un tipo de sexualidad no reproductora".

feminidad castrante y reproduce la enseñanza de aquello que la ha mutilado:

> A mi madre siempre le he mentido. Y ella a mí. ¿Qué edad tenía yo cuando aprendí su lenguaje, cuando aprendí a llamar a las cosas por otros nombres? ¿Cinco, cuatro años? ¿Era tal vez más pequeña? Su negativa al enfrentarse con algo que no podía decirme, que su madre a su vez no había podido decirle a ella, y sobre lo cual la sociedad nos había ordenado a ambas que guardáramos silencio, entorpece todavía hoy nuestra relación.

La apropiación erótica

En un hecho cultural de espejos, el hombre inicia a la esposa-madre en un acto pedagógico que es a la vez el inicio de su apropiación erótica (máxima marca de propiedad no filial de un hombre sobre una mujer), en un ritual de pasaje: la noche de bodas, la cual forma parte de un espacio temporal de pasaje: "la luna de miel". La apropiación erótica que él hace de ella corresponde con la entrega que ella hace de sí a él. De hecho se trata del acto simbólico conclusivo de una expropiación.

El hecho pedagógico. Es un hecho pedagógico porque el descubrimiento del propio erotismo es prohibido por el poder, y reprimido por el propio individuo o desarrollado hasta cierto límite. Entonces el erotismo implica aprendizaje de las normas, que permiten, restringen o prohíben de acuerdo con el estereotipo de trato erótico. Siempre alguien enseña y alguien aprende, alguien tiene el saber erótico y alguien carece de él. La mujer es en la relación entre los géneros, quien no posee el saber erótico. En particular las esposas-madres, por eso los varones poseedores de esa sabiduría enseñan, es decir moldean norman, domestican el erotismo de las mujeres. ¿Quién le enseñó a él?.

Es común que los hombres se enseñen entre sí en particular, ciertas experiencias eróticas como la masturbación, la eyaculación, descubiertas individualmente, se convierten en prácticas eróticas de grupo. Lo hacen entre pares en experiencias homosexuales colectivas que forman parte de sus vivencias adolescen-

tes. Sin embargo, el resto del aprendizaje, el trato con el otro, modifica todo: se transita de la homo a la heterosexualidad (única reconocida en la conciencia aunque la práctica, proscrita, sea otra).

En la conversión viril de los hombres intervienen las mujeres malas, las prostitutas. En rituales de pasaje de ir a "coger por primera vez", van llevados por parientes, o por amigos. Es común en los burdeles encontrar prostitutas expertas en "iniciar" a los jóvenes.

Las prostitutas son las únicas mujeres a quienes se considera y se valora como poseedoras de la sabiduría del erotismo (cosificado, fetichizado y mercantil). Los hombres se incian en la experiencia coital heterosexual con mujeres-cosa a quienes compran, usan y desprecian en una relación enajenada.

La enseñanza del erotismo no corre a cargo de los miembros del mismo género. En los hombres sí, hasta cierta edad y en ciertas prácticas. Para las mujeres no sucede igual, porque está prohibido su erotismo infantil o púber, y porque sus experiencias son individuales; en general las mujeres no tienen prácticas eróticas grupales. Los hombres aprenden con mujeres-objeto, mediante pago y desde el poder. Las mujeres incursionan en un territorio más desconocido y son los hombres quienes develan el erotismo, son los portadores de la sabiduría erótica institucionalizada como conocimiento y como práctica.

El cuerpo y el erotismo de las mujeres están tabuados en primer término para las mismas mujeres. La masturbación, por ejemplo, ocurre con menor frecuencia entre las púberes que entre los varones. Las mujeres aprenden el erotismo heterosexual pleno (dominante) —sus prácticas y sus comportamientos, en particular aprenden su propio cuerpo— a partir del cuerpo, de la subjetividad, de las necesidades eróticas de los hombres, no de las suyas.

Por eso las mujeres no descubren sus propios procesos de placer ni las zonas de su cuerpo, ni las prácticas que les permitan disfrutar. En la pasividad, que aprenden en la cama como esencia de su erotismo, desde la subordinación, y en la entrega, aman a los hombres, se les someten y son sus aprendices. Uno de los resultados, tal vez el más importante y generalizado es la frigidez (anorgasmia, rechazo al intercambio erótico).

En consecuencia con el sistema de segregación y prohibiciones sexuales y eróticas entre los géneros, deberían ser hombres quienes enseñaran a los hombres y mujeres quienes aprendieran de mujeres. No sólo no se rompería la norma de la segregación, se mantendría el pudor en relación a la prohibición erótica, etc., sino que tal vez las mujeres podrían construir un erotismo desde sí mismas.[23] Sin embargo, son las malas mujeres quienes enseñan a los hombres y éstos quienes enseñan a las buenas, en un sistema asimétrico cruzado, en el que los hombres se relacionan diferencialmente y por separado, de manera simultánea, con dos subgrupos de mujeres:

Pedagogía del erotismo

mala-mujer →	hombre →	buena-mujer
enseña saber A y es	enseña saber –A'	aprende la renuncia, es
descubre al hombre el erotismo masculino y cómo obtener placer	descubre a la mujer el erotismo masculino y cómo dar placer	da placer
no obtiene placer	tiene placer	no obtiene placer
prostituta	cliente-amo, amado-amo	madresposa se apropia de un saber. Obtiene placer, ejerce el poder
se anulan erotismo y placer de la mujer		se anulan erotismo y placer de la mujer
cuerpo-erótico-para él		cuerpo-materno

[23] En su novela *Arráncame la vida*, Ángeles Mastreta devela la pedagogía erótica entre mujeres como un acto ritual mágico: desde sus propios cuerpos, ellas

La mala mujer: enseña saber A al hombre el erotismo masculino y cómo obtener placer. Es frígida. Prostituta para ella el hombre es cliente-amo. En el proceso se anula su erotismo placentero y surge el cuerpo-erótico-para él.

El hombre: enseña saber —A' elaborado a partir del saber que aprendió de la mala-mujer, a la buena mujer y consiste en descubrirle el erotismo masculino y cómo darle placer. Ella aprende a gozar con el placer de Él. En este proceso el Hombre se apropia de un poder, obtiene placer, y ejerce el poder erótico sobre la mujer.

La buena mujer: aprende la renuncia, da placer, y en el intercambio desigual, no lo obtiene. Madresposa, para ella el hombre es amado-amo. En el proceso erótico se anula el erotismo y el placer de la mujer. Surge el cuerpo-materno-deserotizado-para-el-placer-del-otro.

La abstinencia[24]

La abstinencia caracteriza el erotismo de las mujeres, tanto como el uso forzoso de su cuerpo por los otros. En un sentido esencial, porque ser mujer significa contener la realización del deseo erótico autogratificador, reprimirlo, o compensarlo, en ocasiones sublimarlo. En su vida erótica estructurada en torno a un conjunto de tabúes que la norman, a tal grado que, a pesar de lo que suponemos, la realidad es que sólo ciertos grupos de mujeres pueden realizar de manera más o menos continua, algunas prácticas eróticas y sólo en condiciones específicas.

---

se confiesan saberes eróticos anidados en el centro del mundo para su disfrute más placentero: "La joven deseosa llega en busca de obtener conocimientos. —Quiero sentir. —Aquí tenemos una cosita —contesta La Gitana, metiéndose la mano entre las piernas—. Con ésa se siente. Se llama el timbre y ha de tener otros nombres. Cuando estés con alguien piensa que en ese lugar queda el centro de tu cuerpo, que de ahí vienen todas las cosas buenas, piensa que con eso piensas, oyes y miras; olvídate de que tienes cabeza y brazos, ponte toda ahí. Vas a ver si no sientes".

[24] Abstinencia significa, de acuerdo con Noguer, (p. 20) "Continencia, privación de placeres enervantes, especialmente de los placeres carnales. La abstinencia sexual se refiere a la privación de todo acto sexual, sea consigo mismo o con persona de distinto sexo. La abstinencia puede ser involuntaria o voluntaria. La primera se da en circunstancias especiales, como por ejemplo en los casos de pérdida de la libertad personal, o bien por inhibiciones psíquicas que impiden el acto sexual".

Si estas condiciones no suceden la mujer debe abstenerse, debe cumplir con un voto de castidad.

Las normas que definen la sexualidad erótica femenina de manera positiva, se enmarcan en el deber ser genérico de las mujeres. Las principales son las siguientes:

i) Heteroerotismo obligatorio, en una cultura de lesbianismo inducido, dependencia vital y conflicto antagónico con los hombres.

ii) Adulta.

iii) Genito-coital-pasiva (otras experiencias eróticas no son reconocidas como tales.

iv) Ligada al amor, sin amor no hay erotismo, y el amor construido como renuncia y entrega.

v) En el matrimonio.

vi) Con fines de procreación.

vii) Para desarrollar la familia.

viii) Ligado al amor como renuncia al placer y al goce propios.

ix) Ignorante.

x) Como mujer-objeto para ser usada por otro (como imposibilidad de decisión, de iniciativa, de sabiduría y de lenguajes propios).

xi) Desde un cuerpo vivido, síntesis de la impureza, del mal y del pecado.

Bajo estas condiciones, las mujeres sólo pueden experimentar el erotismo permitido, es decir obligatorio de acuerdo con las siguientes condiciones:

i) Con otra persona que debe ser hombre. Implica la prohibición del autoerotismo (hasta desconocerlo) y del homoerotismo genital.

ii) Hacerlo a partir del tercer o cuarto lustro de su vida. Reprimir y borrar por prohibidas y pecaminosas, o patalógicas, las experiencias eróticas infantiles (las madres custodian la inocencia de sus hijos). En la pubertad y la adolescencia las niñas transfieren el erotismo en busca de objeto concreto, al príncipe azul ideal, y de ahí a su propio cuerpo, a los cambios que le ocurren, y en particular, a la mesntruación: la dramatizan, pero pueden en la intimidad de las amigas ocuparse de su cuerpo. Las instituciones

—como la familia, la escuela, la iglesia y cualquiera de tutelaje infantil o juvenil—, cuidan por todos los medios, que los menores no tengan prácticas eróticas, a pesar de que convivan en la proximidad de sus cuerpos y en la desnudez).

iii) A partir del mismo principio, como el erotismo es considerado de manera global como pecaminoso, sólo justificable por los nobles fines de la procreación, debe concluir en la menopausia, más o menos en la quinta década de su vida.

iv) A partir de este conjunto de exigencias, el periodo del ciclo de vida en que la mujer puede experimentar la sexualidad erótica, bajo el cobijo discursivo e ideológico de la procreación y de sus instituciones, es de unos 30 años. De ésos, sólo los años y las circunstancias en que la mujer no esté "muy embarazada" o amamantando. Del tiempo que queda, deben excluirse el tiempo destinado a otras actividades como el trabajo y los periodos menstruales (8 de cada ciclo); también los días que prescribe "el ritmo" con fines anticonceptivos. A éstos se suman los días que la pareja está a disgusto (problemas, cansancio, pleitos, alcoholismo), las ausencias del cónyuge, las enfermedades y el tabú que impone el duelo por las pérdidas.

Es muy extendida la creencia de que las mujeres pueden quedar embarazadas durante la menstruación y muchas se abstienen de las relaciones completas, como un recurso de anticoncepción; otras no tienen relaciones durante su regla, por las implicaciones de impureza que contiene. La observancia del tabú es exigida de manera generalizada por los hombres quienes sienten repugnancia ante el menstruo. Las mujeres cumplen, avergonzadas por tener su regla. En su libro *Baubo, la vulva mítica*, Devereux (1984) señala que la repugnancia a la sangre menstrual y su consideración de impureza, presentes en las más diversas culturas, implican el miedo a la vulva, símbolo del poderío erótico y procreador de las mujeres.

En la intimidad de la convivencia de la pareja, plagada de vergüenzas, de engaños y de temores, es todo un problema mantener el tabú de secreto obligatorio de la regla. No debe formar parte de su intimidad. Las mujeres deben proteger a su pareja del contacto con esta parte negativa, impura y poderosa de sí mismas

(porque es una de las pruebas empíricas del poder del cuerpo de las mujeres, de sus cualidades conculcadas). La repugnancia generalizada ante el hecho hace que entre mujeres, se considera desdichada a aquella a quien su marido no respeta "ni siquiera porque anda mala", hacerlo es un signo de depravación moral, y directamente una cochinada.

Es un signo de machismo acendrado no respetar a la mujer y usarla en esos días, muchos hombres no respetan la barrera de la abstinencia obligatoria y hacen con ello, ostentación de su poder sobre la mujer y sobre el miedo al tabú, trasgreden lo sagrado, sus propias normas.

Entre los varones circula el dicho de que si tienen relaciones con una mujer menstruante, su sangre se adherirá al pene, se le harán costras, se inflamará y sufrirá molestias dolorosas. Se trata del poder maléfico del menstruo. Si no se observa el tabú, la sanción es la enfermedad para algunos y el embarazo para otras. Es muy generalizada la creencia de que es durante la regla que se puede quedar emabarazada.

Los cálculos realizados por Masters y Johnson por (1977) y por Hite (1978) señalan que la mayoría de las norteamericanas tienen relaciones sexuales (coitales) 2.5 veces a la semana, y lo han generalizado como "lo normal".[25] Sin embargo, la mayoría de las mexicanas, —compañeras de los mexicanos cuya demostración de virilidad está estrechamente asociada a su potencia sexual (erótica y procreadora)—, es menor a una vez cada dos semanas o incluso tres, para aquellas que tienen vida erótica activa.

Es significativo que a pesar de ser obligatorio el erotismo en las relaciones conyugales, un gran número de mujeres de diversas edades, confiesan que por diferentes problemas suspendieron las relaciones eróticas con su pareja, lo que debido a la monogamia y a su expresión como fidelidad para toda la vida de las mujeres, significa en realidad la suspensión total de actividades eróticas con otro. Muchas de ellas las cesaron desde su juventud y nunca las reanudaron, otras lo hicieron a manera de huelga, ya avanzado el

[25] Hite (1978), Pietropinto y Simenauer (1979), y Masters y Johnsons (1977).

matrimonio, a causa del dolor por la infidelidad de sus cónyuges; otras más han sido puestas a prueba por ellos como resultado de su vasectomía, o cuando ellas han sido ligadas. El caso es que esos cónyuges se niegan a tener relaciones con ellas, para evitar el engaño. Algunas cesaron las prácticas eróticas por imposición de sus maridos, sin razón ni explicación, simplemente ellos no volvieron a tocarlas.

La abstinencia de otras mujeres se debe a problemas en la luna de miel ocasionados por el descubrimiento de que no eran vírgenes, por exceso de alcohol, o impotencia de ellos, o por todo tipo de problemas agravados con los años, nunca consiguieron establecer tener encuentros eróticos conyugales (algunas de ellas fingieron esterilidad para no delatar su carencia). En los casos citados se mantuvieron casadas y dando la apariencia social de conyugalidad erótica.

La centralidad del erotismo en las relaciones sociales conyugales y en la ideología de la pareja amorosa, lo hace un espacio político por excelencia. Kate Millet (1975:31) señala que "el coito no se lleva a cabo en el vacío; es un hecho político" y parece que no sólo sucede que cada cual llega al coito con lo que es —el conjunto de determinaciones biológicas, sociales y culturales que lo constituyen, es decir como síntesis histórica—; sino que el coito es uno de los espacios de materialización del anatagonismo genérico y de las contradicciones conyugales.

La alta valoración del coito se debe también a que es uno de los pocos espacios de contacto personal, directo, corporal, psíquico y erótico de los seres humanos. En él, al unísono, de manera excepcional hombre y mujer, en el encuentro conyugal deben ser cómplices, construir y encontrar lo mismo, compartir emociones y percepciones (idénticas). Sin embargo, dotados de historias genéricas que les hacen diferentes y de cuerpos (vividos) distintos, esperan, sienten, perciben y obtienen cosas diferentes, bajo el cobijo de una ideología de la uniformidad amorosa y erótica[26] humana.

[26] Devereux (1985) considera imposible la identidad de experiencias entre quienes tienen cuerpos sexualmente distintos.

Sobre esta base no común entre ambos, ocurre además el encuentro o la separación. El caso extremo de esta última es la situación de abstinencia conyugal prolongada, en un marco cultural que mira inevitable el erotismo conyugal. Sin embargo, la abstinencia como castigo, como defensa, como agresión, es común en la vida sexual de muchas mujeres. En ellas alcanza un dramatismo mayor, debido a su obligada monogamia. Es difícil que puedan evadirse de la abstinencia como imposición ineludible porque no transgreden la prohibición de la exclusividad erótica con su cónyuge. Ellos, en cambio, pueden vivir largos periodos de abstinencia con la esposa, pero desarrollar experiencias eróticas con otras mujeres de su grupo de cónyuges-amantes, o con prostitutas.

Todas las mujeres saben del uso político del erotismo. Es parte fundamental de su sabiduría política y les permite sobrevivir. Ellas mismas aprenden empíricamente, por consejos de otras mujeres, y por su trato con los hombres, cómo usarlo en el mismo sentido que sus hombres lo hacen desde el poder.

Los permanentes pretextos para no tener relaciones eróticas parecen parte de una sabiduría genérica, de una resistencia pasiva ante el uso erótico de su cuerpo y de su persona por parte de los hombres. Sin embargo, como las mujeres no pueden afirmarse negándose, esgrimen pretextos que son válidos culturalmente, es decir, que se considera incompatible el erotismo con un conjunto de hechos. Veamos:

i) Las jaquecas y todo tipo de dolencias, el sentirse mal, el cansancio.

ii) Las enfermedades graves y menores, pero en particular las llamadas "sexuales" menstruación, pero igualmente la menopausia, los flujos, las infecciones, el peligro de embarazo y el embarazo, el peligro de aborto.

iii) La interposición de otros como impedimento: "que los niños no se han dormido", o de plano la muy generalizada costumbre de interponer física y totalmente a los niños. Es costumbre generalizada que cuando menos un hijo duerma entre ambos padres. Las razones sobran: porque está enfermo, porque tiene miedo, porque se consintió y no duerme en otro sitio, porque llora,

etc. En general, son las mujeres quienes acostumbran a los niños a dormir en la cama conyugal (cuando existe y cuando se trata de la cama familiar, entre los cónyuges). Si todo lo anterior no basta, se usa a los niños como muro de contención, de barrera territorial, pero también de defensa en su calidad de testigos, para que el hombre no abuse, para que no imponga la práctica erótica. Aunque en menor medida los niños también son interpuestos por los hombres, cuando ya no "le quieren cumplir a la mujer".

iv) La separación de lecho, el abandono de la cama conyugal casi siempre por parte de la mujer, para poner distancia, para quedar fuera del espacio del contacto sexual. El objetivo es doble: transmitir el mensaje de no pertenencia y, en acto, no pertenecer.

v) En menor grado, pero hay mujeres que esgrimen promesas religiosas o mandas para obtener favores de la divinidad: prometen abstinencia, y la imponen amparadas en el poder divino y sagrado, más poderoso que el marido, al cual no pueden enfrentar sin esa protección.

vi) Finalmente, un grupo importante de mujeres abstinentes por toda la vida o durante algunos periodos, son mujeres cónyuges sin pareja. Muchas mujeres están definidas de manera implícita en la falta de conyugalidad también por la abstinencia: tal es el caso de solteras, de viudas, y de solteronas, de mujeres abandonadas, o de aquellas que aún divorciadas continúan fieles al antiguo esposo. En general tampoco recurren al autoerotismo y la abstinencia es absoluta.

A lo largo de su vida conyugal las mujeres viven alguna de estas formas de abstinencia. Es tan generalizado este hecho que la abstinencia es uno de los elementos constitutivos del erotismo femenino

En algunos casos, las mujeres son conscientes de que lo hacen para evitar las relaciones, como defensa para sobrevivir, por temor, porque han decidido que no quieren, porque están resentidas, por celos, por muchas razones más. Pero en otras, sobre todo en aquellas que intervienen otros personajes, se quedan con la explicación de que el tercero, en realidad se los impide. No son muy conscientes en general de su manipulación, sobre todo cuando aparentemente ese alguien o algo se interpone, como en los casos

de enfermedad o malestar y en los de menstruación. Debido a la impureza que significa y simboliza la menstruación, el tabú consiste en que son incompatibles menstruación y erotismo. A la mayoría de las mujeres les parece inobjetable que sería "una verdadera cochinada estar con el señor, así, ¿o no?".

Heteroerotismo, adultez, monogamia, amor, procreación, no protagonismo, imposición, son las cualidades que hacen del erotismo de las mujeres un erotismo para el placer de otros; y de las mujeres, seres para *los otros.*

Mitos y hechos eróticos

La potencia erótica de los hombres es uno de los fundamentos de la identidad de los mexicanos. La ideología nacionalista ha incorporado este aspecto del machismo a su discurso y a las exigencias y deberes ideales, al modelo con el que se estructuran y confrontan los mexicanos. Potencia erótica, definida entre otros elementos míticos, por el triunfo en las prácticas eróticas colectivas, por la precocidad de la primera relación coital y la senilidad de la última; por el tamaño del pene, por la distancia a la cual pueden arrojar el semen, por su densidad y también por su cantidad; por el número de veces a la semana que tienen relaciones, la duración de éstas, la capacidad de repetición en una misma sesión, y por el número y la diferencia de parejas, y como prueba material, el número de hijos. La asiduidad en las visitas al burdel, la cantidad de chavas levantadas en las esquinas, o la rapidez para ligar y, a la primera lograrlo todo. O por ser tan bueno que le bajaron la vieja a otro macho.

Elemento definitorio de la condición masculina, el erotismo patriarcal masculino se define por su carácter de grandiosidad: a mayor número de veces, a mayor duración (de la erección), a mayor número de coitos por sesión y, a mayor número de amantes, los hombres son considerados no sólo más potentes, sino más viriles, más machos, más hombres. Sin embargo, las mujeres confiesan que sus machos ideales no son tales.

El mito comienza mediante la exageración y presenta como cualidades lo que en realidad son carencias. A la hora de la verdad, no tienen ganas, están cansados, o no pueden. Prefieren ver la

televisión o de plano se quedan dormidos porque se les pasaron las copas. Otros, tienen que alcoholizarse un poco o fumar mariguana por ejemplo, para enfrentar el hecho, algunos ven revistas para inspirarse y, entre quienes pueden pagarlo se extiende el uso de películas pornográficas, como parte de la sesión aún con la esposa. Los más, padecen el mal conocido como eyaculación precoz y su potencia se agota a la primera. Finalmente, las eternas noches de amor o las famosas encerronas para hacer el amor, se esfuman cuando los amorosos amantes se voltean para dormir después de eyacular, sin hacer caso de de los requerimientos de las mujeres.[27]

En realidad la relación erótica es poco imaginativa, incorpora escasos elementos y se encuentra muy ritualizada. De acuerdo con el contenido de la relación, se hacen cierto tipo de cosas, en un orden específico, en lugares destinados al efecto y, en horarios limitados tanto por el trabajo como por las normas de buen amor conyugal, que varían si se trata de noviazgo, matrimonio, amasiato, y en cada caso, si se trata del inicio, la seducción, la conquista, el abuso, o del cumplimiento del deber.

El carácter político y disciplinario del erotismo sobre las mujeres queda evidenciado en que es genitalizado y fálico, y en que el coito es el hecho supremo a realizar y lo es también para las mujeres. Esas experiencias eróticas quedan absolutamente subordinadas a éste, y se valoran en una escala decreciente cuya cúspide

---

[27] Olivier (1984:181) amplia la visión psicoanalítica al develar, en la línea de Melanie Klein, lo que llama la sombra de Yocasta en la constitución de hombres y mujeres. En cuanto a la agresión y al desprecio de los hombres hacia su pareja —desde los golpes, hasta el quedarse dormidos en el encuentro erótico después de eyacular, o su incapacidad para el "te amo" manifiesta eu su silencio y en su grito—: "El hombre debería conocer su tendencia a la dominación, motivada por el miedo a caer de nuevo bajo la dominación femenina de origen. Tendría que recordar que su tendencia constante es a apartar a la mujer de su camino y que para ello está dispuesto a emplear toda clase de argumentos, incluso deshonestos, y hasta falsos. Es que su gran miedo a la mujer parece a veces superar su gran amor. Y también debiera pensar que se vio obligado al silencio y a la fuga afectiva para desprenderse de su madre, quizá no sea necesario que mantenga ese 'bloqueo' de por vida, en particular con esa otra mujer que tiene a su lado".

es el coito. Incluso teorías científicas avanzadas consideran juegos preliminares o prácticas preparatorias, a todo aquello que, minorizado, lo antecede.

En la erótica opresiva, ya realizado el coito, para la mujer no hay conclusión posible —real y simbólica—, por que ya se alcanzó el punto máximo y se satisfizo. Se consiguió la prueba final de la virilidad masculina, se logró la eyaculación: síntesis material y simbólica del saber, del placer, del dominio y del poder del macho.

Las mujeres confiesan en cambio, gustar (eróticamente) de miradas significativas, de la palabra, de las caricias, es decir, del contenido erótico y amoroso del diálogo, de los besos, del abrazo, y de todo aquello llamado *juegos*.[28] En general esto ocupa poco espacio en las relaciones y en cambio se llega demasiado rápido al coito. Para muchas es doloroso, para la mayoría es poco excitante y muy pocas llegan al orgasmo por este camino. Con todo, las mujeres han internalizado y así lo sienten, al coito como lo máximo; disfruten o no disfruten, gocen o sufran, "hacer el amor" es llanamente: "hacer el coito". De donde coito = amor.

La prohibición de búsqueda, de placer y de protagonismo a las mujeres, se concreta en su obediencia erótica, en el cumplimiento de su dependencia, de su pasividad, de su falta de placer.

El *sumum* de la erótica cristiana es la mujer frígida y rígida, la mujer receptáculo que no se aventura siquiera a indagar sobre su propio cuerpo. El temor y la espera de la acción del otro sobre su cuerpo, son constantes de la experiencia de las mujeres. El resultado es la carencia, mecanismo que genera en ellas la necesidad de iniciar de nuevo la búsqueda, en la cual repiten el proceso de dádivas y de renuncia. De ser para *el otro*, con la ilusión

---

28 Hite (1978:533) consigna estas preferencias eróticas de las mujeres en su estudio etnográfico sobre la sexualidad femenina. Las denomina prácticas positivas que tienden, mediante la proximidad física, a estar cerca y a comunicarse con otra persona. En el mejor de los mundos posibles se trataría, dice "de gozar la proximidad y afecto que necesito sin que inevitablemente tal actitud conduzca al coito sexual. Quizá si todos nos relacionáramos con más personas con afecto físico y contactos también físicos, posiblemente disfrutaríamos de una encantadora y agradable atmósfera en la cual vivir cómodamente".

de que otra vez será. Con la culpa como explicación de la frustración y con la recreación del deseo.

Es común entre algunas mujeres cuyo saber lo incluye, que finjan el orgasmo, el cual, por otra parte es un elemento constitutivo del mito de la nueva mujer[29] (Masters y Johnson 1977 y Reich 1979). El nuevo ideal es, en este sentido, la mujer multiorgásmica —que además no necesita mucho para lograr una sobre excitación: sabe hacer, se deja hacer de todo, y sabe complacer a su pareja. Es decir, el mito incorpora al uso del cuerpo femenino para el placer del otro, una nueva exigencia: el placer. No como experiencia de la mujer, sino como atributo de la buena amante. El mito de la mujer multiorgásmica expresa, de manera positiva, la experiencia del orgasmo femenino y afirma al negarla, la anorgasmia generalizada de las mujeres.[30]

---

29 Greer (1985:225) hace una crítica a la ciencia contemporánea que ha erigido al orgasmo en la experiencia magna a la que pueden acceder los seres humanos: "El nuevo opio del pueblo, como todas las religiones, tiene sus ritos. La disciplina impuesta es la del orgasmo; pero no cualquier orgasmo, sino el orgasmo perfecto, regular, espontáneo, potente y seguro. La función catártica del sexo ha reemplazado a todos los demás ritos de purificación". Lo nuevo en la teorización sobre el orgasmo son los estudios empíricos, las mediciones, y los experimentos, la terapeutica y toda la parafernalia que lo acompaña. Con todo, lo significativo política y culturalmente es que a partir de estos estudios se fundamenta una ruptura con el esquema erótico victoriano: ahora las mujeres protagonizan el orgasmo. De hecho, esta aseveración cargada del poder científico es liberadora. Sin embargo, a partir de capacidades potenciales de las mujeres como la sucesión de orgasmos, se ha construido para ellas un nuevo deber ser: la mujer erótica superorgásmica. Se trata de una nueva exigencia individual y colectiva que se hace a las mujeres independientemente de sus condiciones vitales. En la cultura de la anulación del goce "para mí", ahora se exige a las mujeres la actuación del superplacer. A estas concepciones han contribuido entre otros: Reich (1979) Kinsey, y recientemente Masters y Johnson(1977) y Hite (1978). Para un análisis comparativo de estos estudios, véase McCary (1980).

30 "Las mujeres que se hallan en el despreciable estado de inorgasmia se sienten tan culpables como se sintieron en otro tiempo al experimentar un deseo sexual espontáneo. Si las mujeres desean escapar a la vergüenza, normalmente expresada en una especie de piedad corrosiva, la manera de lograrlo es alcanzando el orgasmo. . Es admirable la mujer que insiste en toda clase de actividades extrañas y fatigosas para llegar al orgasmo, aunque considere a su compañero sólo como un estimulante adecuado del vibrador" (Greer 1985:228).

Olivier (1984:180) encuentra que las dificultades placenteras de las mujeres en sus relaciones eróticas, pueden ser explicadas por un fenómeno que ocurre a nivel inconsciente. "Se trata de la proyección de la imagen de la mala madre sobre el cónyuge." Y considera que "la mujer tendría que conocer de antemano su nivel de insatisfacción proveniente de la relación difícil con su madre, y saber que es eso lo que la llevará a hacer tanto para lograrlo todo: puerta abierta para la alienación al deseo del hombre y la negación del de la mujer (que ella suele pagar con frigidez)".

Intercambio erótico

Gran parte de las actividades eróticas realizadas por las mujeres tienen para ellas el valor de la dádiva y, contempladas en la lógica mercantil, son dinero. Aún cuando las mujeres no quieran "ir a la cama" con alguien —porque son vírgenes, porque no están excitadas, porque tienen temor de quedar embarazadas, porque sienten repulsión hacia su cónyuge, por cualquier razón—, de todas maneras en muchas ocasiones lo hacen.

El erotismo para las mujeres que sólo poseen sus cuerpos, tiene un significado de valor ya que es un espacio de intercambio. En ese espacio, las mujeres dan a cambio su cuerpo erótico y por su mediación —que para *el otro* es un fin—, se proponen obtener bienes reales o simbólicos. Y, aunque parezca extraño, aquello que las mujeres buscan obtener en esta operación, no tiene que ver con el placer ni con el goce eróticos.

Muchas mujeres que deben ser abstinentes porque son vírgenes acceden a la transgresión que significa el coito fuera del matrimonio, para dar su virginidad (o "perderla") al hombre como muestra o prenda de amor, y hay muchos hombres que sabiéndolo así lo reclaman. Prometen a cambio el matrimonio que finalmente subsanará la falta. Algunos cumplen y se casan, otros abandonan a las mujeres en cuanto el vínculo erótico se convierte en exigencia de conyugalidad matrimonial.

Muchas jóvenes son "engañadas" con la promesa de este intercambio y, finalmente, son abandonadas, las más de las veces embarazadas. Se dice entonces, que la joven "fracasó", o tuvo su "fracaso", se llama indistintamente "fracaso" al hijo, producto de

este intercambio fallido. A pesar de la experiencia, a pesar de que las mujeres escuchan historias, no aprenden y piensan que a ellas no les va a pasar. En lugar de realizar una abstracción generalizadora que las identifique con las demás, las mujeres se separan, no se reconocen en el hecho y apuestan al éxito de su individualidad.

El disgusto, la falta de excitación, o de interés se quedan atrás para algunas mujeres, si de obtener cosas a cambio se trata. Así con las mujeres cónyuges (novias, esposas, amantes, amigas), acceden a acostarse con el novio, el esposo, y el amante, para obtener regalos, bienes, para lograr que "las saquen a pasear", para obtener de sus hombres permiso para algo. De hecho las mujeres procuran obtener cualquier cosa dando a cambio su cuerpo, como si fuera algo desprendible de ellas.

En nuestra sociedad este tipo de uso del cuerpo de las mujeres se articula con formas de dominio y de su opresión en el ámbito público: el acoso erótico a las mujeres ejercido en escuelas, trabajos, organizaciones por parte de maestros, jefes y dirigentes, por cualquier patriarca cargado de poder público, encuentra respuesta en la disposicón social de las mujeres a intercambiar de esta manera. Así la moneda erótica se convierte en un elemento más de las jerarqúias públicas de poder, sirve a su vez para disciplinar a las mujeres, para obtener su apoyo e incondicionalidad políticas y también para lograr su complicidad en hechos delictivos.

Destaca en este intercambio erótico de las mujeres, el que ocurre en la conyugalidad matrimonial. Las esposas usan con sabiduría el acceso a su cuerpo para obtener beneficios. Y, enfocado desde otro ángulo, son usadas por sus cónyuges en el intercambio desigual, bajo el discurso de que son entes improductivos mantenidas económicamente por sus proveedores maridos. Kollontai (1918) identificó este hecho como prostitución matrimonial.[31]

Las mujeres en el matrimonio obtienen por la mediación del uso de su cuerpo erótico y procreador, nombre, estatus, rango, adscripción, reconocimiento a sus hijos y manutención económi-

---

[31] Kollontai (1925).

ca, pero también atención afectiva. Es tal la dependencia vital de las mujeres en el matrimonio que viven de esta manera el erotismo. La incapacidad para imaginar siquiera formas alternativas de vivir sin su hombre (amado u odiado), las hace consentir a esta compulsión: acceder a coitos indeseados, embarazarse o abortar para lograr fines distantes de esos hechos, pero con ellos obtener los favores de sus hombres.

Lo interesante de la caracterización de la Kollontai de estos hechos como prostitución, es que revela la existencia de hechos similares en instituciones distintas: es decir, es la institucionalidad la que convierte en prostitución el intercambio corporal de las mujeres. En la ideología dominante este uso corporal en el matrimonio es un deber ser, una obligación y, en todo caso, un don positivo de las mujeres. Realizado fuera, se convierte en un hecho malo, pecaminoso y reprobable.

Finalmente, la institución matrimonial contemporánea encuentra su antecedente próximo en los matrimonios concertados entre familias por los padres, atendiendo estrictas reglas de endogamia y exogamia de tipo económico, social, político, ideológico, religioso, etc. Muchos de estos matrimonios arreglados implican el intercambio que hacen los padres del cuerpo (vivido) de su hija, cuerpo erótico y procreador, valor potencial, para obtener beneficios ellos mismos.

En la actualidad son diversos los sistemas de normas matrimoniales. Entre ellos persiste el mencionado, aunque entre amplias capas sociales haya perdido consenso y sea visto como venta prostituida de la hija. En una de sus variantes, como hemos visto, ya no intervienen los padres, la transacción la hacen directamente las mujeres.

Conocedoras de su valor sexual (erótico o procreador), en ocasiones realizan verdaderas subastas entre varios aspirantes, para lograr los más altos beneficios.

De una u otra forma, de manera eventual o permanente, como una transacción de por vida o momentánea, las mujeres realizan sobre su cuerpo distanciado, enajenado de ellas mismas, el valor que la sociedad patriarcal le atribuye.

Eros entre mujeres

> *Nacimos para estar solos.../ aprendimos a mordernos el deseo/ a templarnos la sangre/ a dominar el ansia/ ...habitantes temporales del amor/ somos nuestra media naranja/ nuestra propia pareja/ nuestra pasión más fiel...*
>
> Rosa María Roffiel

La homosexualidad

En nuestra sociedad y cultura obligatoriamente heterosexual destaca la homosexualidad como una de las formas de transgresión sexual y erótica.

Hay homosexualidad cuando las relaciones sociales ocurren entre individuos con las mismas características sexuales. Así, existen entre otros, escuelas homosexuales, rituales religiosos que agrupan con criterios homosexuales a los fieles, corporaciones homosexuales como el ejército hasta hace poco, o como la sacerdotal católica, coros, y espacios como salones de belleza, gimnasios, cantinas, clubes; en función del trabajo hay fábricas y talleres homosexuales, deportes, actividades artísticas y de todo tipo.

La vida toda está dividida genéricamente a partir del sexo, de ahí que gran parte de ella sea vivida entre sujetos del mismo sexo: la mayor parte de la convivencia de los sujetos es homosexual, sucede así en periodos particulares de su vida, durante ciertos horarios, en unos espacios (públicos y privados) más que en otros, y en algunas actividades en mayor medida que en otras.

Esta homosexualidad generalizada no es reconocida ideológicamente como tal, su elaboración no rebasa la conclusión de que es un resultado natural de la natural especialización y segregación de los seres humanos y del mundo. La homosexualidad reconocida, la que sí tiene ese nombre, es negativa, forma parte del mal, del pecado y de la transgresión.

La homosexualidad prohibida es la que consiste en relaciones entre individuos del mismo sexo definida en torno al erotismo como ámbito y fin. En este caso se trata de homoerotismo, que en la ideología dominante, es considerado idéntico a la homosexualidad. Esta homologación es equivocada porque la correspondencia no es total ni directa, lo que se manifiesta en que heterosexuales

(en las definiciones genéricas del resto de su vida) tienen experiencias homoeróticas.

La cultura patriarcal de sólidas bases heterosexuales no sólo segrega a los sujetos sino que, políticamente, fomenta la homosexualidad masculina y femenina. Los hombres reconocen como sus iguales a los hombres y ponderan la relación (laboral, artística, política, amistosa) entre ellos. Como contrapartida se fomenta el homoerotismo femenino al convertir a las mujeres —para todos y todas— en objetos eróticos.

La especialización genérico-sexual y la separación genérica en ámbitos, territorios, actividades, trabajos y tiempos diferentes, obliga a la homosexualidad como convivencia de hombres con hombres y mujeres con mujeres.

En diversas culturas y grupos, la homosexualidad acompañada de homoerotismo es parte de la experiencia social aceptada y reconocida positivamente. En la Grecia clásica el homoerotismo masculino era generalizado y correpondía con la exaltación del género masculino sobre el femenino, de tal manera, que la relación superior y plena era la establecida por los protagonistas de la historia con hombres, pares. Las relaciones eróticas con las mujeres estaban subsumidas en la procreación y lo doméstico. Sin embargo, sabemos de hechos trascendentes en torno al erotismo entre mujeres.[32]

En algunas sociedades africanas y en todas las corporaciones militares, existen prácticas eróticas homosexuales entre los varones como parte de rituales de pasaje. En las primeras, de manera positiva y en las segundas de manera oculta y negada, lo cual le confiere un carácter autoritario. Ocurre también que a partir del

[32] En su libro *Diosas, rameras, esposas y esclavas*, Sarah Pomeroy (1987:71) sostiene que las relaciones eróticas entre mujeres de Esparta y Lesbos ocurrían porque "éstas eran altamente valoradas en ambas sociedades. Eran admiradas y amadas tanto por los hombres como por las mujeres... Las mujeres no tuvieron relaciones con otras mujeres por haber sido despreciadas por los hombres. Más bien parece que pudieron amarse entre sí en un ambiente en el que la totalidad de la sociedad tenía a las mujeres en alta estima y las educaba en forma semejante a los hombres de su misma clase, permitiéndoles continuar en su madurez los afectos formados en el contexto social y educativo, enteramente femenino, de la juventud".

homoerotismo, en sociedades guerreras la identidad de los hombres "heterosexuales" y las relaciones políticas entre ellos, se realizan y consolidan afectiva y eróticamente.

Por la mediación de las relaciones eróticas entre los hombres se introduce y refuerza la idea de un proceso por etapas —que incluye el homoerotismo y la vida homosexual en algunas de ellas—, para alcanzar la adultez, enmarcado en la idea de jerarquías sociales y de obediencia a la autoridad masculina con capacidad de mando.[33]

Diversas culturas distinguen a los sujetos sagrados precisamente a partir de características ligadas al sexo o al erotismo.[34]

---

[33] El homoerotismo se encuentra como práctica que no pone en duda el género, en diversas culturas. "El *barduche* u hombre afeminado de los *crow* concedía sus favores sexuales a los grandes guerreros sin disminuir el *status* masculino de éstos... Entre los azande del Sudán, famosos por sus proezas guerreras, los hombres pertenecientes al grupo de edad de los guerreros solteros, que vivían separados de las mujeres durante años, tenían relaciones homosexuales con los muchachos pertenecientes al grupo de edad de los guerreros aprendices. Después de sus experiencias con los 'chicos-esposas', los guerreros ascendían al siguientes *status* de edad, se casaban y tenían muchos hijos" (Harris, 1981:517). En nuestra sociedad ocurren hechos similares: el homoerotismo es una práctica del poder: entre presos, entre soldados, de soldados a los civiles, entre religiosos, de policías hacia civiles. en todos los casos, el poderoso mantiene incuestionable su definición heterosexual y desde luego, acrecienta su poder político por el acto machista que realiza.

[34] La antropología considera que el sexo biológico es utilizado por todas las sociedades para crear categorías sociales y culturales con gran variabilidad. He aquí una sucinta etnografía erótica: "Los *pokot* de Kenya reconocen dos sexos y dos géneros, que se excluyen, y un género más conformado por los *serern*, individuos que por deficiencias genitales no son circuncidados y no pasan a formar parte de los géneros adultos. En general practican el infanticidio al detectar la deformación en el nacimiento, pero si viven los marginan o, si destacan en algo, son aceptados pero no asumen identidad genérica positiva" (Martin y Voorhies 1978:85). "Los *navajo* reconocen, además del masculino y el femenino un tercer género: el *nadle* que se conforma por individuos masculinos o femeninos que fingen. Los *nadle* usan indistintamente ropa de mujer o de hombre pero actúan en consecuencia, lo que significa su ambivalencia social y simbólica. Pueden hacer indistintamente lo que hacen los hombres o las mujeres y eso les da ventaja, no van a la guerra y pueden disponer de la propiedad privada de sus parientes sin su permiso. Coffman interpreta la existencia de este género como la simbolización de un tránsito social en una sociedad primitiva en que la mujer tenía una posición elevada. Hacen cosas

Por ejemplo, hay chamanes que lo son por tener características sexuales distintivas, marca, que les asigna genéricamente desde un erotismo distinto a la norma, hasta la modificación de otros rasgos de la definición genérica común. Chamanas y chamanes, monjas y monjes y sacerdotes, cumplen con votos de castidad, consideran el erotismo parte de lo profano y de lo impuro. Otros más lo son por un camino de trasvestismo y homoerotismo.

Estos fenómenos ocurren como signos de diferenciación externa e interior (internalizada por el sujeto y la comunidad), para distinguir a unos individuos de otros. Otros más, y los fieles también, observan tabúes eróticos en momentos del ritual o del

---

excepcionales: son mediadores, gozan de amplia permisividad erótica, pueden casarse con hombres o con mujeres, aunque se dice que los verdaderos no se casan. El reconocimiento positivo a este género se expresa incluso en la existencia de mitos cuyos protagonistas son personajes hombre-mujer (*Ibid*, p. 88)".

Los *pima* reconocen dos sexos y dos géneros. Si notan alguna actitud rara en algún niño, se le somete al ritual de la cabaña que se incendia y el niño debe rescatar cosas: si llevaba la cesta era *wikovit* y podía actuar como mujer, con una posición de diferente inferior, sujeto a formas específicas de discriminación. En 1937 Devereux afirmó que "Los *mohave* de California tenían dos géneros supernumerarios: *hwame*": mujer de sexo que adopta papel de macho, con la opción de llegar a ser chamana, pero nunca jefa de la tribu. Y el género *alyo* compuesto por individuos sexualmente machos que adoptan el papel de hembra, se casan con norrnales, usan pintura corporal y nombres femeninos".

Los alya son sometidos a un simulacro de primera menstruación en el matrimonio, de embarazo y parto de un niño que nace supuestamente muerto y es enterrado por su madre alya. "Los travestistas mohave del sexo masculino que tradicionalmente imitan todas las funciones femeninas, toman una decocción constipante de semillas de mezquite, hacen como si estuvieran embarazados y después llaman al duro escíbalo que acaban por expeler su niño nacido muerto (Devereux 1985:233). Más adelante señala que: "El afán frustrado de querer empatizar con las sensaciones corpóreas del sexo opuesto explica probablemente en parte la creencia mohave de que las mujeres eyaculan".

Los *berdache* o *bardaje*: son individuos de diversos grupos de Asia y América. El nombre proviene de la versión inglesa del francés *bardosh* que significa prostituta macho. Para Kroeber, se trata de individuos que vestían y actuaban como mujeres y que además se comportaban de manera pasiva en actividades homoeróticas de hombres. "...En cualquier caso, la actitud norteamericana ante los berdache subraya no tanto su vida erótica como su posición social: nacido varón llegaba a ser socialmente aceptado como hembra". Los bardache eran cautivos de guerra y guerreros caídos en desgracia, "elegidos" para desempeñar su papel como chama-

culto, en etapas de sus vidas. Lo importante es que, en la mayoría de los casos, se combina la homosexualidad (en la segregación) con el homoerotismo. No se acepta el homoerotismo, y se lo fomenta al prohibirlo y obligar al mismo tiempo a la convivencia homosexual; se sanciona con castigos a los transgresores que van del pecado a las penas, la exclusión; y, finalmente, ya cargado negativamente se niega tanto su existencia como las dimensiones que realmente tiene.

En nuestra cultura podemos reconocer los derivados homosexuales de los dos sexos genéricos reconocidos positivamente. Sobre la misma base sexual se levantan otras categorías genéricas. Las definiciones genéricas giran en torno al sexo erótico, a las preferencias sexuales y a la adopción de ciertas características culturales (actitudes, movimiento corporal, expresión, comportamiento, afectividad) cruzadas que privilegia la definición positiva de la sexualidad. La norma perfila lo positivo, pero también define las formas negativas y las ubica en el terreno de la perversión, de

---

nes por algún poder sobrenatural. Entre los indios de las praderas se volvían bardache después de una visión: un espíritu femenino conducía directamente o con engaños al vidente a entrar en contacto con objetos que simbolizan el papel femenino.

En algunos casos podían casarse. Los omaha los distinguen por su voz aguda, chamanes, costureras y cocineras excelentes,y especialistas cortadoras de árboles simbólicos. Las *ninauposkitzipxpe*: mujeres piéganos de corazón masculino. Son agresivas, independientes, osadas y libres eróticamente. Son casadas, ricas, maduras y con una posición social elevada (Lowie). Muchas veces son médicas. Se consideran a sí mismas mujeres que, después de alcanzar el nuevo estatus, actúan como hombres. Es probable que estas mujeres de corazon masculino expresen el repudio a los rasgos típicamente femeninos de opresión. Son una combinación de géneros.

Entre los chukchee de Siberia pueden cambiar de género los dos sexos. Puede tratarse de un disfraz para eliminar la enfermedad. Puede haber cambios chamanísticos con sólo adoptar el hombre el vestido de la mujer, pero aun cuando lo haga está en posibilidades de casarse y de tener hijos. Quienes son chamanes se feminizan totalmente: desde el erotismo y el casamiento con un hombre, hasta el peinado, el vestido, las actividades. La esposa de un chukchee considera que tiene un marido sobrenatural. Los varones chukchee tienen la posibilidad de elegir entre cuatro posiciones. Es notable la ausencia etnográfica de las relaciones genéricas con modificaciones sustanciales del erotismo femenino.

la degradación, de la enfermedad, de la locura y del pecado. La satanización genérica reproduce la división genérica dominante y mantiene el orden en el cosmos.

El problema estriba en que la sexualidad en la sociedad occidental gira en torno a la relación orgánica entre la procreación y el erotismo y entonces, de toda la gama de opciones eróticas, especializa a sus miembros en el erotismo heterosexual, para asegurar la procreación, mantener la segregación genérica y el dominio patriarcal. La especialización sexual con fines reproductivos asegura al mismo tiempo una política que gira en torno a la imposibilidad de elección erótica real por parte de los sujetos, y la descalificación del erotismo como placer en sí mismo.

Homoerotismo en el mundo femenino

El erotismo existe entre las mujeres aun en la cultura patriarcal del heteroerotismo. La relación entre las mujeres contiene una enorme carga de atracción erótica, de gusto, de exaltación y de goce. Se realiza de muchas formas, cobijada en la intimidad de las pares que comparten hechos de sus cuerpos, de su vestimenta, de sus cuidados, de sus enfermedades. Sin embargo, como el erotismo entre mujeres está prohibido, cuando ocurre entre quienes son concebidas como heterosexuales, no es reconocido, debido al mecanismo de declarar inexistente lo que está sancionado negativamente.

Como está prohibido, el erotismo entre mujeres queda subsumido en cualidades femeninas positivas como el afecto: los cariños corporales, la ternura, los besos, los abrazos, hasta el baile, todo es permitido entre mujeres porque se presupone deserotizado, porque esas muestras afectivas son consideradas ajenas al erotismo. El hecho es que no son ajenas, que los afectos y el erotismo están más que estrechamente vinculados, forman parte de una misma esfera de experiencias vitales.

Varios son los hechos que cobijan el erotismo entre las mujeres:

i) La división homosexual de grandes aspectos, espacios y tiempos de la vida cotidiana, por grupos de edad, por actividades, de manera ritual, etcétera.

ii) El lesbianismo inducido entre las mujeres (Basaglia, 1983) producto de la cultura de cosificación erótica de las mujeres: para todos, pero sobre todo para todas, en contradicción con su conciencia, las mujeres son la encarnación de lo erótico, del objeto del deseo. Así, no sólo los hombres miran a las mujeres como objeto del deseo, sino también unas mujeres a las otras y cada una a sí misma.

En el caso de la división homosexual de la vida, durante largos periodos de sus vidas las mujeres viven entre mujeres (si hay niños, son menores). En algunos casos se ha instalado un tabú en torno al trato con los hombres, por ejemplo en las escuelas para mujeres, en ellas, las niñas y las adolescentes establecen relaciones de noviazgo con sus amigas, se enamoran entre ellas, se celan, caminan abrazadas o tomadas de la mano, se besan y se acarician, bailan, todo ello a la luz del día, de cara a todo el mundo y nadie pensaría que se trata de relaciones, sentimientos y prácticas homoeróticas. Nadie lo piensa así porque existe el impedimento para ver lo que eso significa.

Ideológicamente se explica que son relaciones cariñosas entre amigas, porque una cultura cuya regla dominante es la heterosexualidad exclusiva y excluyente de otras formas de sexualidad, no podría admitir que es posible la coexistencia de homoerotismo en mujeres definidas como heterosexuales. Aún cuando viven con hombres y comparten con ellos su erotismo positivamente reconocido, pasan la mayor parte del tiempo con otras mujeres y con ellas satisfacen por compensación, muchas veces, la ausencia erótica de sus hombres.

Casi todo puede pasar entre estas amigas, entre parientas y entre cualquier mujer y las encargadas de cuidar su cuerpo y sus aditamentos. De manera abierta o escondida, las mujeres se relacionan eróticamente a través de hechos que, entre ellas, no son reconocidos como eróticos. Lo que no hacen es poco: el beso en la boca y las prácticas genitales, ambos objeto de estricto tabú, son el límite divisorio entre amistad y erotismo, y ahí se detienen. Es necesario señalar que, sin embargo, muchas niñas y adolescentes tienen este tipo de prácticas con parientes y con amigas: a pesar de todas las prohibiciones incursionan de pronto en la transgresión

y, si su camino es otro, procuran olvidarlas, se convierten en secreto (pecaminoso, lujurioso, inexplicable).

El lesbianismo

Pase lo que pase con nosotras, tu cuerpo
ha embrujado el mío...

Adrienne Rich

Hay un erotismo cuyo nombre es lesbianismo[35] reconocido por todos como erotismo entre mujeres, transgresor del orden de la sociedad y del cosmos. Si la relación *normal* es entre mujeres y hombres, si naturalmente los individuos de sexos distintos se atraen entre sí, las mujeres que se relacionan directamente de manera erótica entre ellas, son anormales; frente a la naturaleza, fuente de todo destino irrenunciable, son contranatura; desde la ética son perversas; enfermas y locas por lo que se refiere a la salud y pecadoras ante el poder de Dios, que consagra la heterosexualidad como único medio para realizar la gracia.

Múltiples son las transgresiones de las lesbianas. Además de las enunciadas: el erotismo dirigido hacia sus pares es un rechazo al erotismo con los diferentes, con los hombres, y no hay que olvidar que la relación erótica es una de las vías personales, directas e íntimas, de reconocimiento y de reproducción del poderío de los hombres sobre las mujeres. El heteroerotismo de las mujeres es un espacio de adoración a los hombres y de dependencia vital y sujeción de las mujeres. Entonces el lesbianismo es,

---

[35] La palabra lesbiana viene de Safo de Lesbos, la poetisa. "Safo entroniza los valores individuales con que las mujeres refinadas de Lesbos se miden, aman, piensan. Elogia a la que sobresale como la luna entre las estrellas, a las vírgenes que tejen guirnaldas o que danzan bajo el altar de la Diosa o que cantan con voz más dulce. A la mujer que reclama la presencia de las Gracias, de las Musas, de Afrodita. A la que llora por Adonis y pide que todas desgarren sus vestiduras por él, puesto que es el Amante. A las más sabias, más tiernas, más ágiles. A aquellas cuya mayor dignidad es asemejarse no a un dios ni a un héroe sino a una Diosa" (Montemayor: 1986:12). Es común la utilización de conceptos como el amor, la amistad, el erotismo lésbicos. Lo lésbico tiene incluso un contenido político: la reivindicación feminista de utilizar ese vocablo, frente a otros de tipo peyorativo o discriminatorio.

cuando menos, un desconocimiento al poder de los hombres, a la necesidad imperiosa de entrar en contacto con ellos.

Como alto a la reproducción del poder erótico de ciertos hombres sobre las mujeres que prescinden de ellos, el lesbianismo es también, la creación de un ámbito de experiencias vitales distintas para las mujeres. El lesbianismo es una afirmación en tanto consiste en la preferencia como interlocutoras eróticas de mujeres, seres que deben poner su cuerpo y su subjetividad al servicio del erotismo dominante.

Aun cuando no sea inmediatamente consciente, el lesbianismo es transgresor porque significa una opción, es un acto, una elección y el abandono del destino natural. Por eso es un hecho de significación política, tanto como atentado al poder patriarcal que consagra lo fálico como lo erótico para las mujeres, como porque posibilita un paso en la constitución de las mujeres en protagonistas en un ámbito de complejidad política. Como rechazo a la interacción erótica con lo masculino, el lesbianismo es un no a la cultura erótica dominante y es un sí —real y simbólico— de la mujer a lo propio. Es un sí de la mujer a sí misma, y por la mediación de la otra, a la mujer genérica.

> Una vez quise ser hombre/ para amarlas a todas/ y no sentir más el frío de sus lágrimas/ en mi playera/ ni mirarlas apagarse/ ni presenciar sus funerales/ en sus ataúdes de treinta años (Rosa María Reffiel, 1983).

La incapacidad para integrar e internalizar lo masculino —históricamente patriarcal y fálico— está implícita en el lesbianismo de mujeres, cuyo erotismo tiende a otras mujeres. Implica también, la relación sin ruptura con la madre del inicio de la vida, la imposibilidad de ver en el otro el objeto del deseo y la necesidad de encontrarlo en la mujer-madre. Por múltiples razones el otro no se integra en el cuadro vital: por su ausencia, por su desdibujamiento, por su lejanía o, por el contrario, por su irrupción violenta y la significación del peligro. Todas las posibilidades enunciadas corresponden a las formas en que, en la sociedad patriarcal, se integran los hombres en la conformación genérica infantil.

En otros casos, el lesbianismo es rechazo a la feminidad dominante y dificultad de integración de la identidad significada real y simbólicamente por la madre. Es a la vez identificación de la mujer con lo masculino y patriarcal. Es el intento de asemejarse al hombre, ser hombre, aun eróticamente. Distanciada de las mujeres, esta mujer puede relacionarse con ellas como hombre, y como hombre apropiarse de ellas.[36]

Son diversas las formas, y múltiples las determinaciones del lesbianismo y, al parecer, poco tienen que ver con una "preferencia", libre y espontánea, con una elección; esa posibilidad es todavía una aspiración enunciada como afirmación. Por contradictorio que parezca, las formas de lesbianismo existentes son una consecuencia cultural patriarcal, de la misma forma que el heteroerotismo es uno de sus más sofisticadas creaciones.[37] Las llamadas causas del lesbianismo que he resumido más arriba, las encontramos también en la vida de mujeres homoeróticas: padre ausente, simbiosis con la madre, narcisismo, rechazo a las figuras paternas, y a la masculinidad o, por el contrario identificación dominante con lo masculino, y muchos más, son hechos generalizados en

[36] Simone de Beauvoir (1947, II:159), más que analizar el lesbianismo, lo juzgó y lo juzgó mal. Para ella, "la lesbiana consentiría fácilmente en la pérdida de su feminidad si de ese modo adquiriese una triunfante virilidad". De Beauvoir repitió con las lesbianas la teoría sobre las mujeres como hombres castrados, que rechazó en Freud, como definición de las demás mujeres: "Inacabada como mujer, e impotente como hombre, su malestar se traduce a veces en psicosis". Su análisis es un claro ejemplo de la homologación de la preferencia erótica con la definición y con la identidad genérica del sujeto. La lesbiana, para Simone de Beauvoir, está enferma. Ursula Linnhoff (1978:15-30) hace una síntesis de las diversas teorías explicativas, biológicas y psicológicas, del origen de la llamada homosexualidad femenina: las de Freud, Jung, Adler, Havelock Ellis, Rattner y Caprio. Lo evidente es que cada teoría ha buscado determinaciones únicas para una sola forma de lesbianismo. La visión expuesta aquí, en cambio, parte de considerar diversas fuentes específicas del lesbianismo, así como constatar la existencia de diversos lesbianismos.

[37] Freud sostuvo a lo largo de su obra la tesis de la bisexualidad humana y esa afirmación significó un avance ante la idea de la heterosexualidad natural, a la que consideró una construcción cultural. Sin embargo, me parece que es limitada ya que constriñe el erotismo a lo sexual de ahí que la ampliación del concepto sólo sea a bisexual.

la construcción genérica de todas las mujeres en las mismas condiciones históricas.

Los seres humanos no nacen hetero, homo, o bieróticos. Son entes sexuados por sus características físicas y dotados de *libido* sin objeto. Están por así decirlo, a la búsqueda y al encuentro de objeto. Y, culturalmente se asigna a los individuos, por grupos sexuales, el objeto sobre el cual se deposita y sobre el cual se despliega la *libido*. A pesar de todos los esfuerzos y las energías sociales y culturales, de las instituciones, de la pedagogía, y de la coerción, los sujetos (todos) se obstinan no sólo en ser polieróticos en su relación objetal con otras personas; lo son en relación con animales (la zoofolia es generalizada), máquinas, actividades, etcétera.

El erotismo humano es mucho más amplio: está en busca de objeto(s) y de relaciones objetales que se concretan de hecho, (aunque no se conciba así) en personas de cualquier sexo, pero también en otros seres vivos y en otras cosas. La bisexualidad de Freud, sólo explica ciertos hechos, pero no llegó a considerar la polimorfía erótica de los seres humanos, sujetos deseantes que de acuerdo con las posibilidades históricas encuentran su(s) objeto(s) permitidos y prohibidos.

No obstante, la norma es que las mujeres depositen su *libido* y se sientan exaltadas por los hombres, de ahí que el lesbianismo significa una transgresión de los tabúes de la sociedad autoritaria, y una afirmación para las mujeres. Muchas de ellas encuentran en las relaciones con otras mujeres satisfacción y formas eróticas específicas que no encontrarían con los hombres. Otras más sólo cambian genéricamente en lo erótico, por lo demás se comportan como el resto y tienen actividades, formas de trato, actitudes, y comportamiento femeninos.

Otras mujeres asumen papeles, rangos, formas de trato, indumentaria, arreglo del pelo y movimientos corporales masculinos y, en ese sentido, al buscar la homologación con lo masculino y con los hombres, rinden homenaje a la cultura patriarcal y a la masculinidad dominante, y un desconocimiento o rechazo de la feminidad dominante.

La diferencia en la relación erótica no significa inmediatamen-

te la constitución de identidades totalmente nuevas, ni el establecimiento de relaciones no opresivas.[38] La cultura patriarcal también tiene asiento en la identidad femenina de las mujeres lesbianas y, en general, entre ellas se reproduce la cultura amorosa, afectiva, erótica dominante: relación de pareja, propiedad privada sobre la otra, exclusividad, dominio, dependencia y sujeción, todo ello en mujeres acosadas. No reproducen en cambio, incluso por las dificultades que enfrentan, relaciones de propiedad para toda la vida, aunque algunas logran típicos matrimonios mal avenidos. Encuentran muchos puntos de identidad positiva que posibilitan niveles de comprensión y de complicidad si logran vencer la enemistad histórica que también las marca. En lo erótico tienen la posibilidad de compartir sensaciones, experiencias, sentires similares, a partir del conocimiento de sus cuerpos y de su subjetividad cincelados por una historia genérica común y por una cultura intragenérica conocida.

Algunas lesbianas lo son públicamente y desde luego son agredidas y rechazadas en primer término por las otras mujeres y por los hombres; la mayoría lo ocultan con mayor o menor dificultad pero viven la contradicción con culpa, con pesar, con diferentes grados de sufrimiento y de autoaceptación, y de posibilidades de realización corporal con otra.

---

[38] Al respecto, es desmistificadora la reflexión del Colectivo *Gestación* (1987:21). Plantea el profundo daño personal y político del erotismo autoritario entre lesbianas, en una organización política: "Ahora bien, si se conjuntan, por un lado, ciertas carencias de afecto, seguridad, conocimiento de nuestra sexualidad, autoafirmación, autoestima, trabajo entre otras: y, por otro lado, surgen mujeres con carisma de líder, ofreciendo todo lo que una líder puede ofrecer según su trayectoria, ofrecimiento que puede ir desde la 'galantería' superficial halagadora, el 'verbo', el conocimiento, el apoyo afectivo hasta el acercamiento sexual en toda su diversidad.

¿Qué puede suceder cuando este liderazgo se encamina al logro del poder patriarcal, utilizando el manejo de estos elementos para manipular efectiva y sexualmente a las demás, incidiendo en sus vidas íntimas, en sus relaciones amorosas, en sus emociones? Hechos que llegan a provocar rivalidades, competencias, celos, rupturas y hasta divisiones". Anotan también la posibilidad de que compartir el lesbianismo —fuerza sexual—, se constituya en fuerza política, aun sobre diferencias ideológicas.

Hay lesbianas que nunca han tenido relaciones eróticas con otra mujer, muchas de ellas incluso las tienen regularmente con hombres. Unas cuantas reivindican su lesbianismo como afirmación y pueden aminorar la problemática personal que les genera el hostigamiento social. Las menos, proponen el lesbianismo como la alternativa política para todas las mujeres, como único camino frente a la opresión patriarcal.

Sin embargo, independientemente de su voluntad y de su conciencia, todas las lesbianas están sometidas a una doble opresión: por ser mujeres y por su opción erótica.

La maternidad

El ámbito: la vida cotidiana

La maternidad tiene como ámbito específico la vida cotidiana. En el sentido común se extiende la idea de que la vida cotidiana se conforma por los hechos que suceden todos los días, de manera recurrente. La vida cotidiana es asociada con la reiteración. Sin embargo, es mucho más. Agnes Heller (1977:19), considera que "la vida cotidiana es el conjunto de actividades que caracterizan la reproducción de los hombres particulares, los cuales a su vez, crean las posibilidades de la reproducción social".[39]

Por lo que aquí interesa, la vida cotidiana tiene para cada género aspectos diferentes:

i) Para los hombres, la vida cotidiana es el espacio de su reproducción particular como hombres concretos.

ii) Para las mujeres significa el espacio de su realización como seres humanos concretos, en ella reproducen a los otros, a sí mismas y a su mundo, existen por medio de la maternidad.

Las mujeres y un conjunto de instituciones sociales y políticas son centrales en la vida cotidiana. En ellas se apoyan y se realizan.

---

39 "Pero si la vida cotidiana es considerada como la reproducción del hombre particular, forma parte también de ella y en muchos aspectos precisamente lo que no [illegible] todos los días por ejemplo un nacimiento o una muerte.. Que una [illegible] vivida anteriormente) sea cotidiana o no, no depende del hecho en sí y ni siquiera de la circunstancia de que se verifique o no, todos los días, sino del [illegible] de lo que moviliza" (Heller 1977:20).

En ese sentido la vida cotidiana es el espacio de la reproducción y de la maternidad.

En la vida cotidiana acontecen todas las reiteraciones sociales, los hechos que en su repetición afirman la existencia de cada particular. Sin embargo, forman parte de la vida cotidiana, también, los hechos únicos de la reproducción como son el nacimiento y la muerte. Hechos tan significativos como nacer y morir, estructuran la escencia social de las mujeres. La vida cotidiana así entendida, como el espacio de la reproducción de los individuos particulares, organiza real y simbólicamente la vida de las mujeres.

Ellas a su vez, le infunden tal impronta —por su trabajo, por sus actividades, sus energías vitales, y por su papel central—, que en la conciencia social, la vida cotidiana pertenece a la dimensión femenina del mundo.

Reproducción y maternidad

La maternidad es uno de los hechos de la reproducción sociocultural. Se sitúa en las relaciones sociales, es decir en la sociedad y en el Estado —o en cualquier forma de superestructura jurídico-política—, y en la cultura.

La reproducción y la producción forman parte del proceso global de existencia social, pero en sociedades industriales están separadas y diferenciadas, y mantienen relaciones complejas y múltiples. Existen modos y formas de producción en los cuales las diversas relaciones de producción-reproducción no están claramente diferenciadas o separadas —en cuanto al espacio físico en que se realizan, a los grupos sociales involucrados, a las actividades, las normas y las creencias que los organizan—, sinò que están profundamente articulados.

La reproducción social incluye formas organizadas, sociales, de reproducción de la vida humana, de la especie, de los grupos sociales, y de los sujetos particulares: *Homo sapiens sapiens*, grupos genéricos, de edad, clases sociales, o cualquier otra categoría social, hasta los particulares.

La reproducción social y cultural está constituida por el conjunto de actividades, relaciones, mecanismos y procesos que generan y renuevan los elementos esenciales que constituyen a las

formaciones sociales y culturales concretas. Se trata de la reproducción de los modos de vida y, de las condiciones de vida que permiten la producción social en condiciones históricas dadas.

La reproducción es una de las formas en que se materializa la sociedad, y es condición de la existencia de los seres humanos particulares, quienes a su vez producen la vida social y la cultura.

La reproducción abarca numerosos y diversos aspectos de la vida y caracteriza a la sociedad, al Estado, y a la cultura.

La maternidad: los cuidados y los otros

> *Pero ya que soy una mujer,/ debo no sólo inspirar el poema/ sino también escribirlo a máquina,/ no sólo concebir al niño sino también bañarlo,/ no sólo bañar al niño/ sino también llevarlo/ a todas partes, a todas partes...*
>
> Erica Jong, *Envidia del pene*

La maternidad es el conjunto de hechos de la reproducción social y cultural, por medio del cual las mujeres crean y cuidan, generan y revitalizan, de manera personal, directa y permanente durante toda la vida, a los otros, en su sobrevivencia cotidiana y en la muerte.

La maternidad es un complejo fenómeno socio-cultural que se caracteriza porque la mujer realiza algunos procesos de la reproducción social. El conjunto de relaciones, de acciones, de hechos, de experiencias de la maternidad que realizan y tienen las mujeres, son definitorios de la feminidad.

La maternidad es sintetizada en el ser social y en las relaciones que establecen las mujeres, aun cuando éstas no sean percibidas a través de la ideología de la maternidad, como maternales: cada mujer y millones de ellas, concentran estas funciones y esas relaciones —sociales, económicas, eróticas, nutricionales, ideológicas y políticas—, como contenido que organiza su ciclo de vida y que sustenta el sentido de la vida para ellas.[40]

---

[40] A diferencia de la concepción que se expone aquí, es común la asociación de maternidad con procreación. Después de considerar que "la maternidad, en tanto institución no existe", Victoria Sau (1981:159) define a la maternidad próxima a la procreación: "Llamamos familiarmente maternidad al hecho de que las mujeres

Los otros de la maternidad femenina son, para las mujeres, hombres y mujeres con quienes se relacionan esencialmente para existir: las criaturas, los niños, los jóvenes, los adultos, los viejos y los ancianos, los enfermos y los minusválidos, los aptos, los desamparados, y los muertos. *Los otros* son sus padres, sus cónyuges, sus hijos, sus hermanos, y los parientes de su esfera de vida. Pero *los otros* son también personas ajenas e incluso desconocidas para ellas, el requisito consiste en que cuiden de ellos de manera directa o por medio de sus sus cosas, y que lo hagan física, afectiva, erótica o intelecutualmente, en cualquier momento y circunstancia de la vida de ambos, bajo las instituciones privadas y públicas, mediante pactos personales, en el régimen del contrato y del salario, o bajo la compulsión coercitiva, en la salud o en la enfermedad.

Los otros, son personas, pero no sólo. La maternidad puede convertir en *los otros*, también a instituciones, organizaciones, actividades, y causas en las que participan y a las que asumen las mujeres. De hecho, *los otros* de las mujeres son cualquier persona o espacio vital, y su contenido —fundado en la relación materna de la mayoría de las mujeres, primero con hijos y cónyuges, y extendida a cualquier otra—, consiste en la relación particular de las mujeres con su entorno vital: *los otros* son los depositarios del interés vital de las mujeres, que se concreta en sus cuidados vitales.

La dependencia vital de las mujeres se plasma en *los otros*: ellas viven por y para *los otros* en una relación asimétrica, ya que los otros-personas sólo viven con ellas. Para ellas los otros son el núcleo del sentido de la vida, y el límite de su existencia personal y genérica: en los otros se dirime la completud de las mujeres.

El contenido específico de la maternidad es histórico y está definido por las formas sociales de producción, de obtención de la energía y de reproducción, y por la relación entre dichos ámbitos;

---

asuman de forma particular y concreta el proceso biológico de gestación y el parto, así como los cuidados posteriores que requiere el ser humano durante un periodo de tiempo más o menos largo". No está por demás subrayar que ni la gestación ni el parto son procesos biológicos. Todos los procesos que ocurren a los seres humanos en sus cuerpos-vividos son procesos unitarios bio-socio-culturales.

por la sexualidad, en ella por la división genérica de la reproducción, y también la relación entre reproducción privada materna y reproducción pública institucional.

Aun cuando la maternidad tiene por protagonistas a las mujeres y a *los otros*, aun cuando ocurre asociada a ciertas instituciones privadas, está regulada por normas demográficas, por relaciones económicas y políticas, así como por las más diversas instituciones de la sociedad y del Estado.

Todas las culturas incluyen concepciones (representaciones, teorías, normas, creencias, valoración) dominantes sobre la maternidad, y en todas las sociedades se desarrollan políticas hegemónicas de maternidad. Sin embargo, las maternidades socialmente vividas, no son idénticas a las concepciones que las reproducen; adquieren particularidades definidas por características de la sociedad y de quienes participan directamente en ellas.

Las maternidades socialmente vividas encuentran sus determinaciones de acuerdo con el nivel de riqueza económica y social, con el acceso al bienestar privado y público, con el ámbito rural o urbano en que ocurren, con las clases sociales, los grupos de edad, la progenitura, la conyugalidad, la filiación, el parentesco, la relación laboral, o el prestigio de quienes se ven involucrados en ella. Las maternidades reales se definen también por el tipo de grupo doméstico o de institución pública que las contiene, con el tipo de actividades y saberes que involucran, con las concepciones que les dan cuerpo, y la ritualidad que marca sus pasos a lo largo de la vida de las mujeres.

El estado de salud es condición que define la maternidad de las mujeres durante toda su vida. La nutrición, la ausencia de enfermedades, y el bienestar general del cuerpo son básicos. Siempre tiene relevancia un conjunto de hechos corporales como son la menarquía, la menstruación, la fertilidad, las posibilidades y características de embarazo, el aborto y sus secuelas, la viabilidad del parto, y las condiciones puerperales, la producción de leche, el climaterio, la menopausia. Todos ellos son hitos del cuerpo sexuado de las mujeres en torno a los cuales se estructuran condiciones fundamentales de la sexualidad tanto erótica como procreadora.

Los aptos
La dimensión más dramática del trabajo y del esfuerzo vital maternos, se encuentra sobre todo en el trabajo realizado para quienes son aptos.

Llamo trabajo materno excedente, al trabajo y a las actividades que realizan las mujeres maternalmente, para los aptos, porque es un trabajo obligatorio e innecesariamente realizado por las mujeres-madres. Es excedente también porque la mayor parte de la FDT y de las energías vitales en movimiento de centenas de millones de mujeres, está ocupada en actividades que podrían ser satisfechas de diversas maneras. Las mujeres podrian dedicar su esfuerzo a otras actividades.

Los cuidados a los aptos se hacen a quienes actúan como si estuvieran impedidos. Las madres hacen por ellos cosas tabuadas: les hacen la comida, se la sirven, les dan de comer, les recogen sus cosas y sus desechos, los despiertan, lavan, barren y limpian por ellos, recogen y ordenan sus cosas, compran sus bienes. Las mujeres hacen todo eso como madres, y mucho más, como si ellos estuvieran impedidos. Estas actividades son realizadas por las mujeres, sólo por el convencimiento cultural (político: consensual y coercitivo), de que se trata de un deber a tal punto ineludible, que es un deber ser, ubicado en el centro de la identidad femenina de las mujeres y del género. Deber ser, asociado al irrenunciable amor maternal.

En la sociedad que especializa a las mujeres en la reproducción social, el conjunto de acciones maternas es algo propio de las mujeres, no es exterior a ellas, lo han internalizado como parte de sí mismas, y constituye un núcleo fundamental de la identidad femenina. De no ser mirados con esa ideología, se hace evidente la incongruencia de gran parte del trabajo y de los esfuerzos vitales de las madres. Por un lado, porque son un esfuerzo y una carga innecesarios, un sobretrabajo, un exceso, que pueden realizar (salvo en los casos de criaturas e inválidos) las personas beneficiadas.

La contradicción está en que además de poder ser realizado por el beneficiario, la mujer lo hace en el sometimiento, la inferiorización y la desvalorización de sus actividades como trabajo o

como esfuerzo vital creativo. La segunda contradicción está en que ese trabajo materno y esas energías vitales maternas, no son apreciados como trabajo o como creación, y no generan automáticamente, reciprocidad social paritaria, ni siquiera gratitud.[41]

La vida y la muerte

La maternidad tiene como objetivo fundamental la sobrevivencia física, afectiva, e intelectual, primaria y cotidiana de los sujetos a lo largo de su vida. Es una mediación que tiene de un lado la vida y los procesos vitales, y permite, a la vez, la contención de la muerte que siempre colinda con la vida. La maternidad es el conjunto de procesos que mantiene a los sujetos en la vida e impide su muerte.

Así, la dimensión social, cultural y política de la maternidad, es otorgada por la proximidad o el peligro que tienen los sujetos de morir si carecen de ciertas condiciones de vida y de bienes permanentes. En la dimensión de la maternidad la muerte es la muerte como tal, así como lo que puede simbolizar: desolación, carencia, vulnerabilidad, peligro, agresión, sufrimiento, enfermedad, e imposibilidad de sobrevivencia en cualquier dimensión.

Por la división genérica de la sociedad y del mundo, la mujer es la encargada de mantener a los sujetos y a la humanidad del lado de la vida, y lo hace con sus cuidados en el ámbito cultural de la maternidad. Los cuidados requeridos varían de acuerdo con la edad y las condiciones de los sujetos: La falta de alimento o de agua en un día, puede ocasionar la muerte de una vulnerable criatura, cuya dependencia es total; en cambio a un adulto puede ocurrirle lo mismo, pero en un lapso mayor. La diferencia de

---

[41] El análisis de Sau (1981:160) sobre la maternidad pone en el centro a la política. Ella considera que la maternidad no existe porque "...fue reducida por el patriarcado a servidumbre y todas las mujeres paren en cautividad". El hecho de que la vida social ocurra en condiciones opresivas no conduce a la inexistencia de los hechos, negarlos no permite relevar la dialéctica que los articula.

Sau (1981:220) aplica los mismos criterios a la sexualidad y afirma igualmente que la sexualidad femenina erotismo no existe, por las mismas razones "...la sexualidad como tal no existe en el patriarcado, como no existe la maternidad que es su reverso".

edades sólo significa para el adulto, hipotéticamente, un mayor tiempo de sobrevivencia sin cuidados. Pero criatura y adulto son dependientes de esos cuidados maternos, debido a la especialización y a la imposibilidad rayana en el tabú, de que los adultos varones y todos los otros se ocupen de esa parte de sus vidas.

Como las mujeres son depositarias de ciertos cuidados reproductivos, es decir, de cuidados que mantienen la vida, los hombres no desarrollan capacidades en ese sentido. Aunque las aprendan al mirar a las mujeres, no acuden a sí mismos para sobrevivir, por la prohibición cultural de realizar cosas de mujeres. Aunque lo necesiten porque no hay mujeres que lo hagan por ellos, no lo hacen, porque dejan de ser hombres. Entonces, real y simbólicamente los adultos son criaturas a cargo de las mujeres-madres.

Lo mismo ocurre con los hijos. Hay cosas que no hacen, porque las debe hacer la madre para que continúe el funcionamiento de la casa, de la familia, del universo.

En esferas de vida de diversos grupos, la maternidad cambia y, los hechos sociales entran en contradicción con el estereotipo dominante. Las mujeres no hacen algunos de sus quehaceres genéricos maternos —porque no pueden: están ausentes, no tienen tiempo, las absorben otras actividades, por enfermedad, o porque no quieren—. Entonces, los hombres (cónyuges, padres, jefes, amigos) y los hijos hacen cosas que en su esfera de vida son asignaciones maternas, y subjetiva y realmente le reclaman a la madre.

Conflictos de esta clase, generan un gran volumen de hostilidad personal y social entre los sujetos y entre los géneros: esas acciones de las mujeres son antinaturales, los afectados no lo asumen positivamente sino que sienten rabia y, de diversas maneras, los sujetos y las instituciones del orden, esgrimen su poder, externan su hostilidad hacia las mujeres por no resolverles la vida, por controvertir el orden social: las culpan, las odian, y las sancionan. Por las transgresiones femeninas a la maternidad, los hombres se ven compelidos —al hacer sus cosas—, a dejar de ser íntegramente hombres, los hijos, hijos, la casa ya no es el hogar, y la familia, se dice, está en crisis.

En estas condiciones, todos los otros están desamparados, ante

la reproducción, las únicas capaces de autorreproducirse son las mujeres.

La impronta del cuerpo

La maternidad participa de manera parcial en la reproducción social, a la vez que su contenido total es reproductivo. La distinguimos de otras instituciones reproductoras, porque aún cuando una categoría contiene a la otra, la maternidad es más limitada: está referida y conceptualizada desde sus protagonistas directos. En principio, es un conjunto de relaciones y de vivencias de carácter personal y directo. Más aún, involucra no sólo a la persona desde su subjetividad, como sucede con otras actividades, sino también desde la materialidad de su cuerpo. El cuerpo genera fuerza de trabajo y energías vitales diversas que se aplican a los otros.

La huella del cuerpo, asimilado como biología, como naturaleza, se plasma en la maternidad por varias razones:

i) El hecho que transforma cualitativamente a la reproducción y a la mujer, consiste en que algunos de los procesos maternales le suceden a las mujeres en su cuerpo, adentro de su cuerpo e implican como en la gestación, el parto y la lactancia, la metamorfosis biológica, psicológica y social, en acto, de las mujeres. Y, mediante ese proceso de metamorfosis, las mujeres producen seres humanos. De donde se deriva la conclusión simbólica de que la mujer produce la vida.

ii) La ideología de la maternidad tiene como principio fundamental a la progenitura y su valoración es tan elevada que se confunde maternidad con progenitura. Ideológicamente el principio tiene valor de verdad de tal manera que, si no media la progenitura, la maternidad no es reconocida , aunque ocurra.

iii) La maternidad define a uno de los grupos genéricos como contenido universal estructurado por el binomio sexualidad-maternidad —en la cual además, es subsumido al erotismo—. Este hecho implica una relación de finalidad de la segunda parte de la ecuación. La sexualidad femenina es social y culturalmente, función de la maternidad.

iv) Construida como categoría histórica, la maternidad no sólo

refiere a hechos biológicos y sociales, sino también a hechos y procesos específicamente culturales.

A pesar de estar constituida por un numeroso conjunto de fenómenos, la representación ideológica de la maternidad refuerza la tesis de que se funda en la procreación. De esta manera lo maternal simbólico se representa a través de la mujer amamantando, o como cuerpo con pechos de los que mana leche, arrullando o acunando criaturas, prodigando cuidados corporales. Lo maternal no se representa por ejemplo, como una relación de adultos entre madres e hijos o con las madres desarrollando actividades distintas a los cuidados alimenticios o corporales.[42]

Maternidad, Estado e ideología

Las instituciones de la sociedad y del Estado reproducen a las mujeres como madres. En cuanto a la procreación, debe lograrse su consenso: debe mantenerse convencidas y satisfechas a las mujeres para que, a pesar de las enormes dificultades de las mujeres para cumplir con el estereotipo femenino materno, continúen con sus funciones sociales. En ese sentido, es interés social expresado en el Estado, superar los altos índices de morbilidad y de mortalidad ligados a la procreación, asi como elevar el número de nacidos vivos y bajar las tasas de mortalidad y morbilidad infantil.

Como institución de la sociedad y del Estado, la mujer es hito de la articulación de la sociedad y del Estado. Ambas dimensiones se enlazan en la mujer que, en el ámbito privado aún es el eje de la reproducción, con las instituciones públicas que, desde el Estado realizan en la sociedad funciones de reproducción. Algunas de esas funciones hoy son atendidas en instancias administrativas y de

[42] En las representaciones ideológicas de todo tipo, lo maternal es eje de la feminidad positiva: en las religiosas, se trata de la virgen embarazada, o de la mujer recién parida, como prueba de la legítima maternidad de una mujer virginal, o cargando el niño; en representaciones laicas, por ejemplo, en el monumento a la madre en la ciudad de México, o en la escultura pétrea de la mujer desnuda de cuyos senos mana leche en el Parque México. Pocos artistas como Diego Rivera y Frida Kahlo, representan a la mujer no sólo como madre —pródiga o fallida—, de leche o de frutos (como si fuera naturaleza) de su vientre, sino al mismo tiempo plena de erotismo.

servicios, privadas y estatales, basadas en relaciones impersonales, no directas, sin implicaciones de otro tipo.

La medicina doméstica femenina en la atención del embarazo, del parto, los cuidados del puerperio y de los pequeños, realizados por chamanas y comadronas, por las mujeres de la casa, o por las mismas madres, forma parte de una cultura de la maternidad que ha cambiado con el desarrollo y la ampliación del Estado.

Las instituciones de salud atienden a las mujeres en un espacio extradoméstico, ajeno. El parto y el nacimiento dejan la intimidad de la casa y de la propia cultura para convertirse en espacio estatal. Las mujeres se han visto cimbradas en lo más profundo: su cuerpo tabuado, su intimidad y su liga cultural con los otros, por la irrupción de las políticas estatales de salud y demográficas. La modernidad ha entrado a los cuerpos de las mujeres y ha expropiado para las instituciones públicas esa parte de la maternidad que es la procreación doméstica.

Capítulo VII
VIOLENCIA Y PODER

La violencia a las mujeres

Mi padre se emborrachaba y le pegaba a su mujer
ora yo lavo los platos y le pego a mi mujer.

Maldita vecindad y los Hijos del quintopatio.

Muchas cosas pueden cambiar en las relaciones entre las mujeres y los hombres. Y para muchas y muchos han cambiado significativamente; incluso aspectos definitorios del género, tales como quién se ocupa de algunos quehaceres, sobre todo de los que tienen menos carga afectiva como femeninos. Pero las relaciones de propiedad y de poder expresadas por la Maldita Vecindad en las voces "mi mujer", y "le pego", se mantienen.

Ideólogos del nacionalismo como Paz (1950) han elaborado una interpretación de la representación mítica de la mujer mexicana, conformada por dos personajes separados y contrapuestos: una protagonista, la buena madre, la Virgen, y una antagonista, la mala traidora y violada, la Malinche.

En cambio, Bartra (1986:205) señala que esta apreciación corresponde a "una idea piadosa que no admite abiertamente la profunda dimensión erótica y sexual de la Virgen en la cultura cristiana. Un examen atento y desprejuiciado nos llevará, me parece, a contemplar a la Malinche y a la Virgen de Guadalupe como dos encarnaciones de un mismo mito original. Las dos Marías se funden en el arquetipo de la mujer mexicana... Los mitos

fundacionales del alma mexicana nos conducen directamente a dos fuentes originarias y aparentemente contrapuestas: por un ldao, la virgen-madre protectora de los desamparados, la guadalupana; por otro lado, la madre violada y fértil, la chingada, la Malinche".

Interesa el planteamiento porque en el mito, pero sobre todo en la realidad concreta, las mujeres todas son apreciadas desde las cualidades míticas de las dos Marías: la protectora y la violada. Cada mujer sintetiza ambos aspectos desglosados en los estereotipos, y los hombres se relacionan con las mujeres del mundo inmediato o con las desconocidas, pero todas propias, para acogerse a ellas, o para violentarlas, en los más diversos grados y con las más variadas formas. Esas relaciones entre hombres y mujeres son variadas, desde aquellas en que la violencia es ocasional y el primer plano lo tienen los nexos positivos, hasta relaciones definidas sólo como violencia.

La ideología de la institucionalidad en que ocurren los hechos se encarga de negarlos, de hacerlos pasar como nimios (formas de violencia conyugal o paterna), a tal punto que si se enuncian como violencia, quienes los viven no se reconocerían en esa calificación. Por el contrario, las mismas acciones ocurridas fuera de esa institucionalidad son reconocidas como violencia, reprobadas, y constituyen delitos.

La violencia señorea el trato del hombre a la mujer, quien en el mito, respeta y protege a su congénere, la mujer. En efecto, la violencia a las mujeres es una constante en la sociedad y en la cultura patriarcales. Y lo es, a pesar de ser valorada y normada como algo malo e indebido, a partir del principio dogmático de la debilidad intrínseca de las mujeres, y del correspondiente papel de protección y tutelaje de quienes poseen como atributos naturales de su poder, la fuerza y la agresividad.

Las prohibiciones ideológicas y jurídicas no impiden que la violencia sea característica de las relaciones entre hombres y mujeres, y de las instituciones en que éstas ocurren: la conyugalidad, la paternidad, y la familia, pero también de las relaciones regidas por el contrato, de las organizaciones sociales y políticas. Más todavía, la violencia a las mujeres ocurre sin que medie

ninguna relación social previa, salvo la pertenencia genérica. De esta manera, la violencia a las mujeres es un supuesto de la relación genérica patriarcal previa a las relaciones que establecen los particulares; las formas que adquiere son relativas al ámbito en que la violencia acontece.

Las relaciones entre hombres y mujeres tienen una enorme carga de agresividad que se manifiesta y se expresa de formas diferentes por ambos. Los hombres tienen derecho y permiso de ejercer la violencia contra las mujeres y ellas deben padecerla con obediencia y resignación.[1]

La violencia contra las mujeres es de distinta índole y adquiere diferentes manifestaciones de acuerdo con quién la ejerce, contra qué tipo de mujer, y la circunstancia en que ocurre. Hay la violencia del sojuzgamiento económico, de la imposición de decisiones, del engaño, de la infidelidad, del abandono. La violencia afectiva y corporal —reconocida como crueldad mental y como violencia física o "sexual"—, implica gritos, maltrato, humillación, distintos grados de ultraje erótico, el secuestro, los golpes, la tortura y la muerte.

En esta variedad de acciones dañinas que son a la vez actos de afirmación patriarcal sobre las mujeres, ocurre la llamada violencia sexual, que llamaré violencia erótica, porque denominarla sexual impide delimitar su especificidad.

La violencia erótica es la síntesis política de la opresión de las mujeres. Porque implica la violencia, el erotismo, la apropiación

[1] En su síntesis ideológica sobre la mexicanidad, Paz (1963:63) considera la violencia a las mujeres como uno de los elementos definitorios tanto de esa identidad nacional como de la visión masculina y patriarcal sobre las mujeres que él elabora: "La Chingada es la madre abierta, violada o burlada por la fuerza... toda mujer, aun la que se da voluntariamente, es desgarrada, chingada por el hombre. En cierto sentido todos somos, por el sólo hecho de nacer de mujer, hijos de la Chingada, hijos de Eva". La internalización de esta concepción por las mismas mujeres es recogida por Rosario Castellanos (1975) en su farsa *El eterno femenino*. La autora destaca, por medio de sus personajes, la vivencia de las relaciones eróticas como violatorias. La anulación de las mujeres como sujeto y la prohibición del erotismo, en particular del goce, aun en el obligatorio, ocasiona que las mujeres lo vivan como ultraje. (Pasaje citado en el epígrafe al apartado La violencia conyugal, de este capítulo).

y el daño. Es un hecho político que sintetiza en acto, la cosificación de la mujer y la realización extrema de la condición masculina patriarcal. Entre las formas de violencia erótica, la violación es el hecho supremo de la cultura patriarcal: la reiteración de la supremacía masculina y el ejercicio del derecho de posesión y uso de la mujer como objeto del placer y la destrucción, y de la afirmación del *otro*; se trata del ultraje de las mujeres en su intimidad, del daño erótico a su integridad como personas.

La violación y la fuerza

El territorio de la microfísica del poder es el cuerpo (Foucault, 1980:142). Y uno de los mecanismos de apropiación y de disciplina del cuerpo de todas las mujeres, es la violencia. Éste es, precisamente, el ámbito de la violación.

Algunos elementos constitutivos de la concepción sobre la violencia erótica a las mujeres, en particular sobre la violación,[2] es decir del daño erótico violento, conforman parte del fenómeno ideológico de la falsa conciencia sobre el erotismo. La fuerza física superior de los hombres ha sido la explicación por antonomasia de la violación a las mujeres (así como a su preponderancia sobre

---

[2] La concepción feminista sobre la violación constituye una aproximación veraz a los hechos: el problema se centra en el poder, en el abuso, y en la irrupción erótica (mal llamada sexual), violenta, atentatoria de la integridad (no física, no sexual, erótica: total) de la persona. Por lo demás, se plantea la violación como un grado mayor de la violencia patriarcal generalizada a las mujeres. Por ejemplo, Sau (1981:233-237) considera que la violación "Es el abuso sexual de uno, dos o más hombres sobre una mujer, cualquiera que sea su edad, raza y condición social. El abuso sexual puede darse por medio de la fuerza física, las amenazas y la coacción física". Añade, líneas más adelante, que "...el violador, actúa sobre la mujer víctima elegida para ejercer sobre ella, por medio de la fuerza física o de la coerción, el poder sexista que el resto de los hombres tiene extendido, además de al cuerpo físico de la mujer, a todas las áreas de la actividad humana femenina...El violador no intenta ni pretende justificar su violencia sobre la mujer como suelen hacer los demás hombres en la permanente violación de los derechos humanos femeninos de que la hace víctima en la sociedad masculina". Sólo indico que, en efecto, la mayoría de los violadores son hombres, pero no la totalidad. Hay violencia erótica (patriarcal) perpetrada por mujeres en diversas situaciones; por ejemplo, por aquellas que tienen bajo su custodia a otras mujeres en instituciones totales: hospitales, cárceles, asilos. (Véanse Greer, 1985, Beauvoir, 1949, Millet, 1975, Basaglia, 1983).

la masculina), y ha sido considerada uno de los requisitos indispensables para que ocurra.

En contrario a las suposiciones comunes, existen de hecho formas de violación en las cuales la fuerza física no interviene. Por citar un ejemplo, López Austin (1983,I:349) menciona que entre los antiguos nahuas, "la violación era punida con la muerte del violador. El castigo se daba no sólo a los que ejercían una violencia muscular sobre la víctima, sino a quienes, por medio de las artes mágicas, conseguían adormecer o dominarla a voluntad de los perjudicados".

La constatación histórica de que los nahuas hacían la diferencia jurídica entre la aplicación de la fuerza y la aplicación de otros poderes en la violación, es indicativa y probatoria, entre otras evidencias, de que la fuerza no es indispensable para que ocurra la violación. Aunque se la encuentre en numerosas ocasiones, la mayor parte de las veces se trata de fenómenos de violencia física, pero también emocional e intelectual, interpretados como demostración de fuerza. Pero, más allá de lo aparente, la violencia está sostenida en la fuerza política del violador frente a la mujer.

La demostración y la aplicación de la violencia corresponden a una ritualización que pretende demostrar la existencia de la fuerza física, así como satisfacer la necesidad del hombre de usar en el acto, un poder que las mujeres no tienen. Así, la fuerza gira en torno al atemorizamiento y a la humillación de la víctima, recalca las diferencias jerárquicas entre los géneros, y simboliza el sometimiento de la mujer al poder (físico) político del hombre.

La utilización de la violencia, ponderada como fuerza física, se debe también, a la necesidad de reproducir un estereotipo de violador y de violación. Mediante la reproducción en acto de uno de los atributos del género masculino, la violación, contribuye a la reproducción cultural del género en su conjunto y de las relaciones patriarcales hombre-mujer.

En cuanto a la reproducción de la violación en sí misma, las leyes tipifican la violación y la diferencian del estupro y de otros delitos basados en la violencia erótica.[3] Por ejemplo, el límite entre

[3] Jurídicamente existe un conjunto de los llamados delitos sexuales. Sin

la violación y el estupro está en el engaño, en la minoría de edad de la mujer, en que es posible la reparación del daño mediante el matrimonio, y en que sólo se persigue al delincuente a petición.[4] Jurídicamente, se suaviza el hecho, se atenúa.

El estupro pareciera una violación menor —como si fuera posible—, por el hecho de ocurrir en un orden distinto al contenido en la norma.

Desde el Estado se norma así, jurídicamente, la manera y el contenido de la violación y se apuntala la concepción de que sólo

---

embargo, la denominación ha sido criticada desde varias posiciones. Una de ellas acentúa el hecho de que esta definición marca la naturaleza del suceso, pero no hace referencia al bien que tutela la ley. Porte Petit (1985:10) menciona otras clasificaciones: "...los Códigos del Estado de México, Baja California Norte, Baja California Sur, Guanajuato, Michoacán y Veracruz contienen denominaciones en orden al bien jurídico protegido. Así, el primero de estos ordenamientos, determina: Delitos contra la libertad e inexperiencia sexuales, diciéndose en la exposición de motivos".

Los delitos que el Código vigente denomina sexuales, son objeto de una clasificación más exacta. El adulterio y el incesto pasan al título de delitos contra el orden de la familia, y el rapto al de los delitos contra la libertad. El atentado contra el pudor, ahora con la denominación de abusos deshonestos, la violación y el estupro, se catalogan como delitos contra la libertad y la inexperiencia sexuales...Los Códigos de Michoacán, B.C., Coahuila y Veracruz los llaman "delitos contra la libertad y la seguridad sexual". No es ésta una discusión vana. El nombre de los delitos expresa la concepción de que lo sexual es un aspecto de la vida, y que un atentado sexual tiene repercusiones parciales; en las denominaciones ni siquiera aparece el sujeto victimado. Las feministas consideran que se trata de delitos contra la integridad de la persona, tal como se expresa en los proyectos de ley sobre violación, presentados para su aprobación y congelados en la Cámara de Diputados.

[4] El estupro está basado en el engaño, el sujeto activo es el hombre, y el pasivo solamente la mujer; es un delito personal respecto al sujeto pasivo, cuya edad va de los 12 a los 18 años; se requiere que sea casta y honesta, hay cese de la acción penal por medio del matrimonio entre los involucrados, y sólo se persigue a petición de parte. La Suprema Corte de Justicia ha establecido que: "La diferencia esencial entre el estupro y la violación estriba en que, en el primero, el acto se realiza con el consentimiento de la víctima, obtenido por medio del engaño o la seducción , y por ello se requiere que ésta sea menor de 18 años de edad, en que se presume legalmente que tal consentimiento puede estimarse viciado por falsas promesas o halagos. La violación, en cambio, requiere la ausencia de consentimiento para configurar el delito, sea cual fuere el medio de que se valga el agente del delito" (Porte Petit, 1985:115).

la penetración vaginal por la fuerza es violación. El Estado contemporáneo actúa de la misma forma en que la Inquisición difundía y constataba los delitos, a partir de los interrogatorios convertidos en guías de procedimientos para realizarlos.[5]

La norma define que la vagina es y debe ser el espacio de la violación. Si no ocurre en ese espacio, pueden presentarse todos los otros elementos tipificados, pero no es violación: se considera estupro. La diferencia conceptual jurídica significa entre otras cosas, una penalización mucho menor al victimario, sólo por haber dañado a la mujer en una parte de su cuerpo no prescrita.[6] Así, desde la tipificación jurídica del delito se refuerzan las prácticas eróticas dominantes. Con la penalización diferencial, se exalta la penetración vaginal en relación a otras formas de violencia erótica. En el espacio cultural del "mal", también se construye el "bien": la exaltación de la penetración vaginal fálica de la mujer, el coito como el acto erótico absoluto.

---

[5] Al establecerse la norma se conforman no sólo el delito y el pecado. Se delinean también las maneras de delinquir, de pecar. Esto ocurre a tal punto, que la norma que sanciona se constituye en una pedagogía bastante rígida. Los hechos deben ocurrir de cierta manera para que puedan ser llamados cómo la norma prescribe. Tal es el caso de la violación. La ideología dominante en sus expresiones jurídicas, pero también en el sentido común, define cómo debe hacerse la violación. En esos asuntos, los abogados que defienden violadores son sabios: basta con negar ciertos hechos o magnificar otros más, para que el delito y la pena bajen de violación a estupro, y con suerte, lograr que se considere inexistente la violación. Hay triunfos judiciales en los cuales el violador logra además, recibir disculpas, no sólo por haberle imputado un delito que no cometió, sino por tratarse de seducción femenina.

En su estudio histórico sobre *La memoria y las niñas violadas*, que abarca casos de 1748 a 1819, ocurridos en Guadalajara, Tlaltenango, Seyula, Tepic, Cocula, Matehuala y Zapopan, Carmen Castañeda (1985:113), sostiene que cuando los padres de las supuestas violadas supieron que: "los violadores eran 'hombres de bien' se desistieron, y retiraron sus denuncias, como el padre de Francisca Benita M. Que la renuncia que ise en dicha respuesta del traslado que se mandó correr fue con motivo a no tener pruebas que dar de lo acontesido con F.B....por la calidad del asunto y también porque no a oydo desir ni sabe cosa alguna en contra de la vuena conducta con que se dise se a manejado el indicado Felipe de Jesús".

[6] Para la Suprema Corte de Justicia de la Nación, la "cópula" es definitoria: "En el delito de violación, el elemento cópula debe tomarse en su más amplia acepción, o sea cualquier forma de ayuntamiento o conjunción carnal, normal o anormal, con eyaculación o sin ella, y en la que haya habido la introducción sexual

Aun cuando la sexualidad dominante —expresada jurídicamente en la ley— define que la violación involucra la vagina, al hacerlo, la consagra (separa) como el territorio de la violación; aún cuando se distinguen niveles y grados de daño diferenciales, para el feminismo la violación erótica no se limita a la coital. Por el contrario, se considera violación todo acto de irrupción sobre las mujeres, entre el piropo y la violación: La apropiación erótica de la mujer es el núcleo de la violación.

La mirada y la voz, el piropo, y gran parte de las aproximaciones eróticas a las mujeres, incluso el manoseo —aun en la calle, por desconocidos—, se consideran prácticas y formas de relación positivas en la cultura erótica dominante, y desde luego, las mismas mujeres las desean y cuando ocurren las valoran: han logrado la reacción erótica del otro, y ése es uno de sus objetivos vitales. Han sido reconocidas eróticamente por quienes, se considera, están en su derecho viril de aproximarse, específicamente de esta manera, en su conquista permanente de las mujeres.

Nada más ajeno al sentido común que considerar estos hechos como violentos o agresivos. Mujeres y hombres son consensualizados, mediante esta pedagogía erótica, para aceptar y actuar en los límites imperceptibles entre seducción, conquista, y atentado erótico.

Eros y tánatos

Toda mujer, aun la que se da voluntariamente,
es desgarrada, chingada por el hombre.

Octavio Paz

En esta cultura de opresión de la mujeres, de poder patriarcal, la violación es el hecho erótico por excelencia. Su importancia cul-

---

por parte del reo, aún cuando no haya llegado a realizarse completamente" (Porte Petit, 1985:18). El mismo autor (15-21), cita una amplia discusión en torno a las implicaciones de la violación. Algunos incluyen y otros excluyen, por ejemplo, la *fellatio in ore*, la violación homosexual, o sólo consideran violación a "la conjunción carnal, el acoplamiento normal o fisiológico entre dos personas de sexo diverso, es decir, el "coito vaginal". *Así*, la vagina y el coito han sido construidos, respectivamente, como el territorio y el hecho supremos de la violación, como uno de los espacios privilegiados de la política.

tural radica en la transgresión del tabú. En todo caso, el tabú sólo exagera, mediante la prohibición, por oponerse a la ética y al deber, el hecho positivo generalizado: la penetración fálica de la mujer como el hito del heteroerotismo. La violación atenta básicamente contra los tabúes que protegen las siguientes reglas y normas que estructuran el erotismo positivo dominante:

i) La propiedad erótica y vital de hombres particulares sobre mujeres particulares. Se rompe el tabú mediante la posesión de la mujer de otro; se rompe también con la posesión de la mujer sin la mediación de las instituciones y las normas positivas.

ii) La monogamia exclusiva de cada mujer en relación con su esposo legítimo (existente, pasado o futuro). El tabú se rompe con el uso erótico de la mujer por otro hombre que la marca para siempre; en ese hecho se genera poligamia femenina.

iii) El acuerdo y el mutuo consentimiento para el erotismo compartido. Se rompe el tabú con la realización de un hecho erótico que no cuenta con el acuerdo positivo de la mujer.

iv) El erotismo como un espacio considerado como encuentro íntimo positivo entre el hombre y la mujer. Se transgrede el tabú con la utilización de la agresión y de la violencia, evidentes, en primer plano.

v) La sexualidad procreadora. Se atenta contra el tabú que la preserva, con el hecho erótico sin fines de procreación; la violación es un hecho descarnadamente erótico.

vi) El cuerpo bueno de la mujer. Se violenta el tabú al convertir el cuerpo-maternal puro en la castidad, en cuerpo malo, tocado por la impureza por la vía del erotismo proscrito y de la violencia.

vii) La sexualidad erótica institucional con sus reglas y valores en el matrimonio o en la prostitución. Se rompe el tabú de dos formas: primera, porque el hecho erótico ocurre fuera de la institucionalidad, cualquiera que ésta sea, y segunda, porque el hecho erótico ocurre en la institucionalidad pero con los contenidos de los incisos del i) al vi).

La violación es síntesis de la sexualidad dominante en una cultura que expropia, se apodera y conculca a las mujeres su cuerpo y su sexualidad erótica y procreadora. La violación es el

hito de la cotidianidad de la mujer-cuerpo-para-otros (Basaglia, 1983).

De manera cotidiana en el espacio de la reproducción social y cultural, la violación erótica es y representa la permanente violencia física, psicológica y social de los hombres sobre las mujeres, gran parte de la cual no es considerada siquiera como agresión.

Por todo lo anterior, la violación es de hecho, y de manera simbólica, la síntesis del sometimiento patriarcal de la mujer por la vía del cuerpo y del erotismo. A través del mismo acto, el coito, se expresan el amor erótico y la agresión erótica a la mujer. De hecho, el coito es el espacio de la apropiación de la mujer, por eso es igualmente magnificado en el amor y en la violencia.

La violación causa desaprobación porque es la expresión, en un solo acto, de dos aspectos ideológicamente excluyentes de la energía masculina depositada y movilizada hacia las mujeres: el erotismo y la violencia; eros y tánatos.[7] En realidad, tal antagonismo no es generalizado: hay erotismo violento en sí mismo. El hedonismo del goce mutuo es también una construcción histórica y, desde luego, no abarca la gama de prácticas, expresiones y relaciones eróticas.

---

[7] En *La angustia y la vida instintiva*, Freud (1932,III:3159) plantea su teoría sobre los instintos, más tarde llamados pulsiones: "Suponemos que hay dos clases de instintos (*sic*), esencialmente diferentes: los instintos sexuales, comprendidos en el más amplio sentido —el Eros, si preferís ese nombre—, y los instintos de agresión, cuyo fin es la destrucción...Como sabéis, hablamos de sadismo cuando la satisfacción sexual se halla enlazada a la condición de que el objeto sexual sufra dolores, malos tratos y humillaciones, y de masoquismo, cuando el individuo siente la necesidad de ser él mismo el objeto maltratado. Sabéis también, que la relación sexual normal integra cierto montante de estas dos tendencias, y que las consideramos como perversiones cuando rechazan a segundo término los demás fines sexuales y los sustituyen por sus propios fines".

Más adelante, Freud afirma que existe "... un instinto de muerte que no dejamos de hallar en ningún proceso vital. Y aquí se nos dividen los instintos en los que creemos en dos grandes grupos: los eróticos que quieren acumular cada vez más sustancia viva en unidades cada vez mayores, y los instintos de muerte, que se oponen a esta tendencia y retrotraen lo vivo al estado inorgánico. De la colaboración y la pugna de ambos instintos surgen los fenómenos de la vida a los que la muerte pone fin" (*idem*:3161). En la actualidad, ya no se piensa en una definición instintiva de estas fuerzas vitales, y tampoco se sostiene su existencia en una dimensión

Con un significado opuesto del que se afirma en el sentido común, la violación no consiste sólo en el sometimiento erótico violento, debido al uso de la fuerza física. Es la muestra de la degradación del cuerpo y la sexualidad de la mujer, justo en la dimensión erógena-procreadora, que encuentra en la violación el papel central que tiene en la sexualidad exigida como deber a las mujeres.

La violación está determinada por la articulación de la inferiorización y de la subordinación políticas a las que se encuentran sometidas las mujeres, con el peso central de un erotismo genitalista y procreador. El mal y la dominación política se ejercen a partir de los elementos que organizan la relación permanente del dominado con el victimario. Para las mujeres se trata, además, de lo que les da vida en la sociedad y en la cultura: su cuerpo y su sexualidad. De su cuerpo destacan las zonas que de manera fetichista ha exaltado la genitalidad con el fin de asegurar que el erotismo esté ligado orgánicamente a la procreación (a sus hechos y a sus instituciones).

Si la sexualidad permite a la mujer relacionarse con el hombre y a la vez le confiere una función en la historia, al tomar a la mujer, al poseerla de manera erótica, el hombre actúa y desvaloriza tanto las funciones y las posibilidades femeninas como a su cuerpo, a su persona, y al género en su conjunto. El centro del lazo de propiedad sobre las mujeres es el erotismo, eje político negativo de la feminidad patriarcal en la historia de la ley del *Pater*.

Si la fuerza física y la violencia no son indispensables —aunque estén presentes como agravio, en muchos casos—, el núcleo constitutivo de la violación es el poder, al cual remite simbólicamente la fuerza. El concepto cultural para expresar a trasmano,

---

binaria del movimiento psíquico. Las tensiones y los conflictos pulsionales tienen hechura histórica, en la triple perspectiva de la sociedad, de los sujetos, y de la cultura: la dialéctica define los movimientos y el sentido primordial de las pulsiones, en varios planos entre lo real, lo imaginario y lo simbólico, y entre la conciencia y las dimensiones inconscientes y preconscientes. Para una discusión a fondo sobre el carácter histórico de las pulsiones, véase: Mitchel, 1977a. Fairbairn propone una elaboración que objeta la génesis natural de los instintos de muerte; propone en cambio, el yo anti-libidinal.

para ocultar al poder, es la fuerza. En particular la fuerza física, pero también emocional e intelectual de los hombres, siempre cotejados con la mujer, o sea con el símbolo cultural de la debilidad física, emocional e intelectual.

A través de esta ideología son pensados y aprehendidos los hombres y las mujeres concretos, no obstante que sus características a nivel individual o grupal no concuerden con la representación simbólica por géneros; más aún, a pesar de que sean exactamente lo contrario. El resultado es que más allá de la evidencia se otorga valor de verdad al principio y se aprecia la realidad de manera estereotipada.

Así, es factible y ocurre que muchas mujeres sean golpeadas, maltratadas o violadas por hombres de menor talla que ellas, o incluso por hombres pequeños y débiles: la fuerza de ellos y la debilidad de ellas no proviene de sus cuerpos, sino de su lugar en la sociedad, de la posición política de fuerza que, por género, tienen en ella.

Las mujeres viven y son educadas en el temor a los hombres, y en la creencia de que todos son físicamente más fuertes que cualquiera de ellas. Esta creencia es independiente de la permanente evidencia contraria. Su contraparte consiste en que las mujeres sean siempre, naturalmente, más débiles que los hombres. En situaciones de confrontación mediante la fuerza física, sin pruebas, se presupone sin dudar que la mayor fuerza es la masculina. De hecho, la fuerza —simbólica— es uno de los principios constitutivos y de realización de la masculinidad.

El poder económico, social, cultural, es decir el poder político de los hombres es convertido, mediante operaciones ideológicas, en poder físico. La simbolización del poder patriarcal de los hombres se concreta en los siguientes principios:

i) La fuerza es un atributo exclusivo, natural, inherente a los hombres, es parte de su masculinidad.

ii) Todos los hombres son más fuertes que las mujeres o lo que es lo mismo: hasta el más débil de los hombres es más fuerte que la más fuerte de las mujeres.

iii) La fuerza es una ventaja genérica inaccesible, por naturaleza, a las mujeres.

iv) La fuerza masculina se expresa genéricamente: tiene una vertiente erótica intrínseca frente a las mujeres, que va de la potencia erótica (positiva) a la violación. Es decir, que todos los hombres realizan su fuerza erótica con las mujeres, así como deben realizar su fuerza física —cuando menos alguna vez en la vida—, con otros hombres, a golpes.

De hecho, las tesis de la fuerza masculina y la debilidad de la mujer, para explicar hechos como éste y muchos otros, son elementos de coerción sofisticados, que se aplican en la obtención del consenso de las mujeres, pero también de los hombres, al patriarcalismo.

El poder[8] de la violación

Cuando el hombre y la mujer están enfrentados en situaciones de sometimiento corporal, se concluye que la mujer está derrotada de antemano. En muchas violaciones ni siquiera existe el sometimiento por la fuerza física, no hay golpes; el abuso erótico sucede sin necesidad de violencia física material. La violencia de la violación se encuentra en el sometimiento erótico agresivo de la mujer, obtenido de antemano por las relaciones políticas entre los géneros, por la ideología machista de la superfuerza masculina y la consecuente debilidad de la mujer.

En muchos ocasiones, las mujeres ni siquiera intentan defenderse, golpear, gritar o simplemente correr, huir. Por el contrario, enmudecen y se quedan paralizadas ante la fuerza sobrenatural masculina a la que se enfrentan (sobrenatural en relación a la naturaleza femenina inferior de las mujeres). Cuando logran articular palabra, suplican clemencia. Se trata de un estado semihipnótico en las mujeres, logrado no sólo por el violador, sino por la

---

8 Canetti (1981:277) distingue claramente el poder, de la fuerza: "El poder es más general y más vasto que la fuerza, contiene mucho más y no es tan dinámico. Es más complicado e implica una cierta medida de paciencia. La palabra *Macht*, poder, deriva de una vieja raíz gótica, *mugan*, que quiere decir poder, ser capaz, y no está relacionada en absoluto con la raíz "machen": hacer...Pertenece al poder —en oposición a la fuerza— una cierta ampliación: más espacio y también más tiempo".

sociedad y su cultura de predominio y privilegios masculinos y debilidad femenina.

A pesar de la solidez de los mecanismos de servidumbre voluntaria de las mujeres al poder, en ocasiones sucede que las instituciones y las ideologías no logran sus objetivos a plenitud. Entonces, las mujeres pueden rebelarse, contestar la agresión o, por lo menos, defenderse. Cuando aparece la duda sobre la eficacia del sistema que les asegura el éxito, algunos victimarios se ayudan con sustancias que permiten lograr la total inermidad de las mujeres. Se trata además, de lograr un estado anestésico en las mujeres para realizar una violación total, o sea un acto de poder absoluto sobre la mujer, a partir de la ausencia de su conciencia. La inconciencia de las mujeres forma parte de la mecánica de ciertas violaciones.[9]

Los *temacpalitotique*, eran magos que entre los antiguos nahuas, según López Austin (1985), "inducían un profundo sopor entre sus víctimas para robarlas y violarlas". En numerosas violaciones como la referida, se suministran bebidas embriagantes o drogas, para lograr ese sopor, o la inconciencia de la persona. En este caso, la mujer fue inyectada y se le aplicaron ciertas drogas que la pusieron en estado de inconciencia. Muchos son los relatos de mujeres que fueron sometidas sin darse cuenta, en estado de inconciencia o de semiinconciencia, después de haber ingerido sustancias en refrescos o bebidas embriagantes, en fiestas o en paseos con amigos, con familiares, o con compañeros de trabajo.

Es común también que el violador muchas veces beba o ingiera drogas para realizar la violación, lo cual es consecuente con la generalizada utilización de embriagantes, enervantes y todo tipo de drogas en la vida erótica positiva.[10]

---

[9] En 1966, en la Ciudad de Puebla, ocurrió un caso de violacion tumultuaria de una joven secretaria, realizada por dos hombres que iniciaron la violación drogándola. Por intervención del Taller de Antropología de la UAP, uno de los violadores se encuentra preso; sin embargo, el dirigente del hecho está prófugo. Abogados del Bufete Jurídico de la Universidad, intervinieron en defensa de los violadores.

[10] Los "xochihuaque" o poseedores de discursos mágicos, según López Austin (1985), "eran antiguos nahuas que con encantamientos trocaban la voluntad ya de

En *La mujer discriminada*, Ann Oakley cita una investigación de Menachen Amir sobre 626 víctimas y 1292 delincuentes: en el 90 % de los casos, tan sólo se utilizó la tentación y la intimidación verbal sin que se produjese violencia física. Y añade, que "estos hechos difícilmente resultan compaginables con el estereotipo convencional del violador físicamente violento, agresivo y perverso, que abusa de una casta e inocente doncella; muestran más bien que la definición de violación no se ajusta a lo que ocurre en la realidad, donde es más probable que la violación se produzca en el contexto de una relación social entre un hombre y una mujer, que entrañe una coacción física agresiva por parte del hombre" (p. 78).

Es notable el uso y la importancia de la palabra para lograr la violación. En situaciones en que imperan las prácticas de carácter mágico, en el campo y en grupos que tienen costumbres mágicas en las ciudades, algunos hombres recurren ciertamente a prácticas mágicas, pero constituyen una minoría, la práctica de la magia pertenece al universo de las mujeres. En cambio, es notable en la actualidad que, en lugar de rezos, conjuros y encantamientos, los hombres recurran a la palabra, a su voz, en el discurso de la violación, en el momento, en el hecho mismo.

La necesidad del olvido y no de la memoria, para las mujeres

---

mujeres, ya de varones, con el propósito de satisfacer los insanos deseos propios o de sus clientes. Los procedimientos mágicos a los que recurrían eran varios: conjuros, encantamientos... y acciones más directas como hacer oler o ingerir a las personas deseadas flores de propiedades mágicas (o psicotrópicas) o polvos cuyos secretos conocían los hechiceros".

La palabra como amenaza ha sido una de las vías de la violación, así como la palabra silenciada de la víctima, ha sido la certeza de la impunidad. Por ejemplo, Castañeda (1985:109-114) relata que en varios casos "El delito de violación en niñas por lo general lo cometían los hombres sin la ayuda de armas porque no las necesitaban, ya fuera porque las niñas no se imaginaban lo que les iba a hacer el violador o porque eran intimidadas... los violadores no emplearon demasiada fuerza física, ya que las niñas atemorizadas, temiendo con toda razón por su vida, se sometieron a los violadores. Tal fue el caso de María M. J. de Nájar, a quien el violador le dijo: 'que si hablaba alguna palabra la había de matar, y de miedo ya no se rehusó y la llevó al arco de la puente de San Juan de Dios y se puso encima de ella y la lastimó".

violadas, hace difícil reconstruir el discurso del violador en el acto; es evidente la dificultad de reproducir verbalmente los hechos cuando las mujeres hacen su declaración judicial o cuando relatan.

Sin embargo, las declaraciones y los relatos de las mujeres hacen evidente que el discurso del violador en el acto, consiste en amenazas, humillaciones y agresiones verbales, que van desde el tratamiento de prostituta "eres una puta...", hasta la emisión de todo tipo de palabras soeces que hacen alusión a cuestiones eróticas. En ocasiones el grito consigue aterrorizar, en otras, es el susurro. A pesar de ser expresiones opuestas, tanto los gritos como los susurros, tienen la finalidad de someter por la voz y de aterrorizar, y lo consiguen.

Cuando concluye el acto físico, la violación continúa de manera verbal con insultos y con humillaciones de contenido desvalorizante para la mujer, quien, ultrajada es por último disminuida conceptualmente por el violador, el cual se proyecta en el futuro de la mujer como una presencia, mediante amenazas para evitar la denuncia, so pena de hechos nefastos para ella. Durante un tiempo la violación continúa: la mujer ha internalizado el miedo al violador que la acompaña en el recuerdo, en la rememoración, en las pesadillas, en las fantasías. La violación deja una huella indeleble en el cuerpo y en la subjetividad de la mujer. La mujer violada está marcada por ese hecho de la misma manera que la mujer casada tiene la marca de su cónyuge, para toda la vida. La apropiación de ambas es de igual signo: el erotismo es el campo de propiedad total de la mujer.

Seducción[11] *femenina o violación masculina*

Ocurren casos en que la violación no es sorpresiva, no parte del

[11] Independientemente de su real proceder, las mujeres encarnan la seducción en la sociedad y en la cultura. Seducir es femenino, conquistar es masculino. Así, cualquier hecho erótico se aprecia bajo el tamiz de esta consideración, la cual permite además, eximir a los hombres de la carga de agresión —posesión en acto: política—, y convertirlos en víctimas del mal, del erotismo desbordado de malas mujeres. Lilith simboliza en la mitología católica a la mala erótica, la seductora que desobedece. Es Eva descarnadamente transgresora: opta e invita, estimula el deseo del otro y lo hace salir del estado de pureza, de gracia, y entrar al ámbito del mal

desconocimiento o de la irrupción inesperada. Por el contrario, hay violaciones esperadas y algunas llegan a formar parte de la vida cotidiana de la víctima, quien es sometida de manera permanente. Cuando se trata de varias violaciones en el tiempo, estamos frente a un periodo violatorio. Es posible mantener el sometimiento por violación de la mujer acosada, por ejemplo, a través del terror, al intimidarla con amenazas, o hacerle promesas que consiguen su silencio, o por una mezcla de terror y de servidumbre voluntaria. Algunas mujeres relatan que fueron sometidas durante años con la amenaza de que serían acusadas con sus padres o con sus esposos, de ser amantes del violador. Sucede, de manera sobresaliente, en casos de incesto, traición, minoría de edad, y de otras prohibiciones eróticas.

Es común, por otra parte, la amenaza que pone el mundo al revés: el violador amenaza con denunciar a la mujer de haber sido seducido y homologa en su discurso la seducción femenina con la violación masculina. De hecho, éste es uno de los elementos ideológicos clave en el discurso sobre la violación:

¿Fue violación o seducción femenina? Con recursos como éste se apela a la culpa genéricamente internalizada por las mujeres y asignada como cualidad femenina, y se reproduce la culpabilización de las mujeres. Siempre se duda de ellas, y en el contexto ideológico de maldad erótica femenina, la duda queda plenamente justificada. Incluso algunos investigadores han propuesto la interpretación de que a las mujeres les gusta o por lo menos les atrae de manera inconsciente la violación.[12]

En esta concepción cristiana sobre la maldad erótica de la mujer o su lascivia inherente, siempre es posible pensar que la violación fue provocada por la mujer.

(del demonio-serpiente-falo) traído por ella, tras ser tentada (seducida) por el demonio.

Se trata de una doble transgresión erótica. La primera con Satán: Eva es conquistada para el mal erótico y, erotizada, seduce: arranca al hombre de su aceptación del poder en la obediencia. Ambos, finalmente, arriesgan y pierden la gracia. Pecan y ganan la tierra, el dolor.

[12] En la mitología de la relación hombre-mujer, Bartra (1986:220) encuentra

El temor de que los padres le crean al pariente que la mujer muy joven o niña aún, ha transgredido el tabú de la castidad o el de la monogamia, es muy grande. Al violador le creen por su autoridad frente a la mujer y en la familia, por su edad, por la proximidad afectiva, por su poder económico, su autoridad, o su amistad. Le creen, sobre todo, por su mayor calidad política: por su género. Le creen porque es hombre y la palabra del hombre, contrastada con la de la mujer, tiene el peso de verdad. Muchos de estos individuos pertenecen a la categoría social de "allegados", son como de la familia.

Si no existe cercanía doméstica del violador, puede tratarse también de hombres con autoridad frente a la víctima: maestros, jefes, policías, etcétera. Se trata de los inmunes, protegidos por su posición jerárquica basada en el rango y el prestigio sociales, por su derecho a ejercer la coerción, y por su relación de proximidad o de autoridad sobre la víctima.

De ellos no hay que temer. Este principio de confianza se basa tanto en la creencia del respeto a los tabúes eróticos como en la confianza de las mujeres en la imposibilidad de ser violentadas por personas de respeto y con autoridad o por personas cercanas, en particular por los parientes.

Los supuestos ideológicos de confianza sobre las relaciones entre hombres y mujeres dejan desarmadas a muchas de ellas, especialmente a jóvenes y niñas frente a sus parientes cercanos —padres, tíos, hermanos, esposo, cónyuge de la madre—, y frente a los allegados, por ejemplo los compadres, los amigos de la casa y los vecinos. También quedan desprotegidas ante quienes tienen reconocimiento social de autoridad, ya que les han enseñado que

---

en el supuesto deseo y goce de la violación femenina el hito del dominio: "Pero el hombre mexicano sabe que la mujer —su madre, su amante, su esposa— ha sido violada por el macho conquistador, y sospecha que ha gozado e incluso deseado la violación. Por esta razón ejerce una especie de dominio vengativo sobre su esposa, y le exige un autosacrficio total. Surge así una típica relación sadomasoquista en la cual la mujer debe comportarse con la ternura y la abnegación de una virgen para expiar su pecado profundo, en su interior habita la Malinche henchida de lascivia y heredera de una antigua tradición femenina".

quienes detentan poder son por principio protectores, entes tutelares benignos.

En contradicción con la exogamia, la violación incestuosa es generalizada y relevante, porque además de apoyarse en la supremacía y en los privilegios patriarcales de cualquier hombre, se basa en la transgresión de tabúes considerados inalterables, lo cual además de ser agravante, deja a las mujeres en condiciones de absoluta vulnerabilidad.

El temor a ser señaladas culpables ha permitido someter a muchas mujeres jóvenes o aun grandes, casadas o solteras. Las mujeres quedan desprotegidas frente a la autoridad del pariente, del maestro, de un amigo de la casa, o de un vecino, del tendero.

Es común que la proximidad sea utilizada como fuerza política de coerción psicológica y, en esas circunstancias, muchas mujeres accedan a ser violadas, como un hecho de la servidumbre voluntaria de todas, por medio de la fuerza de la ideología distorsionadora de la violación, y de la política, devenida en miedo. El miedo se constituye de esta manera en nexo que sujeta a las mujeres y permite reproducir la violación.

El mito sobre la violación está organizado en torno a las siguientes creencias:

i) Es cometida por extraños (no directamente relacionados), o por desconocidos.

ii) Es cometida por hombres pobres, miserables, perversos y locos, y sin cargos de autoridad.

iii) Sucede de noche;

iv) en sitios ajenos y públicos, no domésticos o cotidianos.

El principio de proximidad-confianza que genera el interdicto se desplaza de las personas (parientes, regidos por la exogamia), a los lugares. Así, por oposición se considera que la violación ocurre en los sitios no domésticos, exteriores, a los cuales no pertenece la mujer: no ocurre en la casa, no en el pueblo, o en el barrio, no en el espacio vital de la víctima.

La Ley considera que la violación tiene lugar sólo cuando una mujer es sometida contra su voluntad,[13] pero en casos de violación

[13] "El artículo 265 del Código Penal previene que hay violación cuando

doméstica,[14] sucede que la mujer accede a la violación por temor, en particular porque cree en el poder absoluto del violador para desacreditarla. Es decir, cree en su propia inferioridad concretada como incredulidad en su palabra, y finalmente porque sabe que nadie la creerá inocente: la primera culpable será ella. Ya antes del abuso erótico, las mujeres se ven sometidas social y culturalmente —políticamente—, lo cual las pone en manos del violador.

Antes de ser violadas, las mujeres han sido derrotadas por su lugar inferior en la sociedad, por su definición social como seres del erotismo maligno, y por la coerción ideológica que las debilita, las descalifica y las culpabiliza. De hecho, porque las mujeres son construidas históricamente como seres violables.

La sociedad y la ideología patriarcales son, en ésta como en cualquier situación, ventajas previas de los violadores sobre las mujeres. Su experiencia de vida les muestra empíricamente el poder real de los hombres, al cual por otra parte han estado siempre sometidas, en mayor o menor grado. El poder del violador no es sino una extensión y una constatación del poder de los hombres sobre las mujeres y en la sociedad.

El mal y el pecado

> *Buena parte del control sobre las prácticas eróticas tenía que ejercerse en el campo de los temores hacia lo sobrenatural o atribuyendo a la conducta erótica no permitida consecuencias patógenas.*
>
> López Austin

En la vida de los nahuas los dioses intervenían no sólo en el perdón, sino en la génesis y provocación de los actos réprobos. En la concepción católica, las deidades intervienen en el perdón. Es el ser humano quien por medio del libre albedrío escoge el mal. La referencia a lo sobrenatural consiste en que el ser humano ha caído en el pecado, se ha distanciado de la divinidad (del alcance de su

---

alguien por medio de la violencia física o moral, tenga cópula con una persona sin su voluntad, sea cual fuere su sexo". (Porte Petit, 1985:128).

[14] Violación doméstica: véase *FEM*, 1987.

gracia). El infractor se encuentra en la esfera del mal y del pecado, bajo su responsabilidad propia.

El pecado contiene una doble situación: pecar significa hacer y estar en el mal, y significa a la vez, el estado de no-gracia, o sea la separación de los poderes divinos (sobretodo de la aceptación divina), con lo cual se atemoriza y se logra ideológicamente, en parte, el control político.

Sin embargo, a pesar de la diferente participación de las deidades en el erotismo de los humanos en la concepción nahua y en la católica, ambas se asemejan al homologar o identificar las transgresiones con el poder simbolizado y significado en deidades. Se asemejan también, en la tesis de la transgresión como patología, cuyos espacios son el propio cuerpo y la mente de los particulares.

A pesar de la construcción cultural de la violación y, en ese sentido, de quien la comete, en nuestra cultura se concibe al violador desde la laicidad, como un enfermo mental, como un desviado, como un loco.

El hecho que interesa destacar es la asimilación del mal[15] y de la transgresión a la inexistencia, a lo asocial.[16]

Las mujeres sufren una pérdida al ser violadas. Han sido víctimas del mal, han sido dañadas. La pérdida es tan profunda y

---

[15] En *Las razones del bien y el mal*, Alberoni (1988:75) encuentra la génesis del mal en la pérdida, en la sustracción. "Si el ser dotado de valor se manifiesta en la pérdida, en la sustracción por obra de algo o de alguien, el mal será aquello que sustrae al ser dotado de valor. El mal y el enemigo son uno sólo. Sea transformada en el proceso primario del inconsciente o elaborada en las racionalizaciones y en los síntomas, la prohibición, la condena, la agresividad tienen siempre su origen en la frustración, en la sustracción de alguna cosa."

[16] En la concepción del mundo que tiene como ejes el bien y el mal, la salud y la enfermedad, la virtud y la culpa, lo normal y lo anormal, se califica al violador como pecador, delincuente y demente y, desde luego, como asocial.

Esta conceptualización impide mirar al violador como observante de la norma, del deber y por lo tanto como ente social. El pecado, el mal y la locura se atribuyen a la responsabilidad optativa de cada quien, como rupturas con la norma. Es necesario evidenciar que el sistema normativo se constituye por diversas redes compulsivas, contradictorias y excluyentes que están presentes en mayor o menor medida, de manera simultánea: Así, poseer, dañar y violar —en particular a las mujeres, pero en general a todos los vulnerables—, son deberes estimulados y codificados en normas paralelas que actúan simultáneamente y no son reconocidas.

compleja que, de hecho, viven una muerte parcial. Han sido expropiadas por la vía erótica —consagrada y tabuada por la dimensión de sus alcances—, de la integridad de su ser.

La muerte femenina por vía erótica y el hecho erótico del violador, son una clara muestra de que lo erótico y lo tanático, cuando menos en estos hechos, forman parte de un sólo fenómeno. La libido no es por sí una energía positiva o negativa, se la encuentra en hechos vitales y de muerte.

El mal —socialmente generalizado—, es lo excepcional en la representación del mundo. Por eso el violador es caracterizado, mediante un discurso definido por concepciones médicas, como enfermo, anormal y minoritario. La ideología del bien social imperante, oculta e impide observar cómo, la misma sociedad patriarcal y sus culturas forman y reproducen al violador, a la víctima, y a la violación.

Se niega el mal —su importancia, su extensión, su gravedad—, y simultáneamente, se recrea la violación, en tanto que práctica erótica proscrita pero generalizada, como uno de los ejes de la relación entre los géneros.[17] Su importancia radica en que el erotismo se encuentra en la base de esta relación e impregna la totalidad de la vida de los sujetos y de los géneros, en particular del femenino.

En relación con el incremento notable de prácticas sancionadas con castigos y penas como la violación, es posible afirmar con Foucault que la violación encuentra numerosas redes de estímulo

---

17 Una de las tesis más importantes de Foucault (1977:63) es su afirmación de que, a pesar del supuesto ocultamiento y de las prohibiciones, la sociedad contemporánea no se caracteriza por la represión erótica:
"No sólo se asiste a una explosión de sexualidades heréticas. También y este es el punto más importante— un dispositivo muy diferente de la ley, incluso si se apoya localmente en procedimientos de prohibición, asegura por medio de una red de mecanismos encadenados la proliferación de placeres específicos y la multiplicación de sexualidades dispares."
La violación se enmarca en los erotismos dispares que se multiplican, encuentran su proliferación en espacios autoritarios y en momentos de violencia social y política. El violador se compromete con varias reglas: la apropiación erótica de la mujer por medio de la fuerza y del poder: atributos de su virilidad, que se afirman en esto

y de reproducción. A pesar de las prohibiciones y precisamente porque las prohibiciones están impregnadas del fomento generalizado de la posesión erótica de las mujeres. Por ejemplo, en el cine se generalizan las películas cuyo contenido son historias de terror en las que campean la agresividad, el daño (la violación), el miedo y la muerte, al lado de prácticas del erotismo considerado positivo.

El registro vicario del sujeto hace del conjunto la experiencia erótica, y no solamente a partir de los hechos moralmente aceptados como excitantes. Las mujeres y los hombres que miran esas películas, o que leen la prensa de masas (son millones), internalizan una cultura erótica cada vez más universal, que requiere la violencia a las mujeres como hecho erótico, no sólo para la contemplación, sino en la experiencia directa.

Se pretende hacer descender el número de violaciones sin transformar esta cultura ni la sociedad patriarcal que la genera, sino con el aumento de cuerpos represivos: para aminorar la violación, aumentar la represión. Lo increíble en esta circunstancias de estímulo a la violencia generalizada, y de la posibilidad siempre presente para cualquier hombre, de apropiarse —de poseer eróticamente— a cualquier mujer, es que no ocurran más violaciones a las mujeres.

La violencia conyugal

Lupita: Soy muy feliz mamá. Mamá: Allí está precisamente tu error. Una señora decente no tiene ningún motivo para ser feliz... y si lo tiene, lo disimula. Hay que tener en cuenta que su inocencia ha sido mancillada, su pudor violado. Ave de sacrificio, ella acaba de inmolarse para satisfacer los brutales apetitos de la bestia.

Rosario Castellanos

Las prácticas eróticas proscritas no ocurren de manera arbitraria, se desarrollan, igual que las aprobadas, de acuerdo con normas, códigos, y procedimientos precisos.

Cuando el poder tipifica el delito o la transgresión, le da un contenido específico que se convierte en un saber hacer de cierta forma, en ciertas condiciones. La transgresión tiene también con-

tenidos sociales y culturales precisos, y lo que es más, sólo puede ser considerada como tal desde el propio código que la genera y la contiene como transgresión.

La *violación* es tipificada y existe en ciertas condiciones. Es evaluada como violación y considerada transgresión, sólo en determinada institucionalidad o como atentado a esa normatividad. La violación que ocurre en circunstancias distintas a las reveladas por la norma, no existe como tal, porque no es apreciada, concebida, o caracterizada como violación. Veamos:

El abuso erótico al que están sometidas de manera permanente, millones de mujeres en el matrimonio no es asociado con la violación, aunque reúna muchas de las características descritas. ¿Qué sucede? Se trata entonces de buscar en la base de la institucionalidad en que ocurren los hechos y las prácticas de abuso, y no en cada hecho en particular o en lo que jurídica e ideológicamente se conceptualiza como violación.

La violación en el matrimonio, y en todas las formas de conyugalidad existe de manera generalizada, masiva. No obstante, ni la sociedad ni las víctimas (las madresposas), ni los cónyuges la conciben como tal. Lo que oscurece la apreciación es que en la conyugalidad la violación está precedida y ocurre en el marco ideológico y jurídico de la propiedad y, en ocasiones, subsumida en el amor.[18]

En efecto, en el matrimonio y en el amasiato, es decir, en la conyugalidad, las formas de abuso erótico se dan en el marco de la propiedad privada del hombre sobre la mujer, en ella se disuelven, se aminoran, y encuentran su legitimación.

El hombre que se relaciona eróticamente con una mujer es su dueño, en el sentido de quien tiene dominio o señorío sobre alguien; es su propietario. Ella es *su* mujer.

Es a causa del poder de los hombres sobre las mujeres, y de la monogamia obligatoria de las madresposas, que ese hombre adquiere derechos eróticos exclusivos sobre ella. La relación política

---

[18] Violación conyugal es el concepto que usa Germaine Greer, 1985.

de dominio y la relación de propiedad en la conyugalidad hacen que lo que sucede en esas relaciones eróticas sea válido.

El tabú lingüístico en torno al erotismo permite que no se hable del abuso, del daño y de la agresión erótica, aun cuando existe un código ético y moral normativo del erotismo conyugal, en el que se define de manera rigurosa lo prohibido y lo permitido. En todo caso, las mujeres asumen el contenido opresivo de ese erotismo con resignación, como asumen, de manera global, la opresión. Lo hacen a partir de la particular servidumbre voluntaria impuesta por las instituciones conyugales. En esas circuntancias, denunciarlo implica para muchas traicionar el pacto de complicidad que mantienen con su cónyuge y la esperanza de que las cosas mejoren en el futuro. La denuncia puede conducir a la indeseada ruptura.

Las mujeres se encuentran ante el poder absoluto de sus esposos o amantes. Ellas deben cumplir con las obligaciones eróticas que tienen hacia ellos. Aunque el erotismo conyugal positivo implica el consentimiento de la mujer, es a la vez voluntario y obligatorio para ella. De esta manera, las mujeres están obligadas a tener relaciones eróticas con los esposos aunque no lo deseen, o por el contrario a abstenerse si el esposo no está dispuesto, si él no lo decide, si no toma la iniciativa, desde el poder. Por lo demás, ellas no deben desear nada. El deseo erótico les está prohibido por su contenido de afirmación protagónica (yo deseo).

Traducido a los valores ideológicos dominantes, el deseo femenino corresponde a la esfera del mal, del pecado. Completan el fenómeno, la violencia psicológica y física que ejercen los hombres en distintos grados sobre las mujeres a quienes agreden de mil formas: las ignoran, les gritan, las ridiculizan, las humillan, las torturan, las golpean y las castigan. Y esto ocurre tanto en las relaciones bien avenidas como entre cónyuges que reconocen tener una relación deteriorada. Lo que se evidencia es el conflicto como hecho de la cotidianidad conyugal, implique esta convivencia o no, así como la enorme carga de agresión depositada en las mujeres y la hostilidad generada hacia ellas.

Las relaciones eróticas forzadas son, de esta manera, comunes y cotidianas en todo tipo de relaciones conyugales —en el matrimonio, en el amasiato, en el noviazgo— y, en general, en las

relaciones unilaterlamente exclusivas para las mujeres. Se trata de la venganza ritual ejercida por ciertos sujetos sobre mujeres particulares; sus límites son los hechos circunstanciales que les ocurren en exclusiva, pero en ellos se realiza una venganza social y cultural patriarcal.

A las mujeres que perciben su situación bajo la concepción patriarcal que la justifica, no se les ocurre que la permanente agresión y el hostigamiento erótico significan de hecho, estar sometidas a una constante violación, vivir en el atentado más significativo contra la integridad de su persona. Esta forma de agresión a las mujeres es la más profunda, precisamente por la sobrevaloración del erotismo en la conformación de la identidad femenina y de su ser genérico.

En el erotismo y en las partes de su cuerpo fetichizadas como eróticas, se centra su integridad como personas (como el caso de la relación himen-virgen). En esas partes del cuerpo, rodeadas de vergüenza y de pudor se sintetiza real y simbólicamente la intimidad de las mujeres, y constituyen por lo mismo, tesoros reales y simbólicos.

La sociedad les ha expropiado sus bienes a las mujeres, y en seguida, les ha dado cuerpo y erotismo en custodia, para que las mujeres los entreguen a su dueño-cónyuge.

La violencia erótica a las mujeres se reproduce por medio de los principios ideológico-políticos de la monogamia, del deber erótico (ser objeto para el placer del *otro*), de la obediencia y de la aceptación de la violencia como forma de vida. Encuentra justificación en la patriarcal inferioridad natural de las mujeres.

La violencia erótica y todas las formas de violencia a la que están sometidas las mujeres, son vividas como problemas conyugales, problemas de "carácter", o debidos al alcohol (que permite justificar todo "es tan bueno, pero se pone así cuando se le pasan sus copas"), o se remiten al enojo por algún incumplimiento doméstico de la mujer. Es válido también considerar que el hombre descargue cualquier coraje originado en otras relaciones, sobre la mujer y los hijos. Bajo esta ideología, las mujeres encuentran múltiples justificaciones a la violencia de los hombres. Así, el desprecio, los maltratos y la violencia se originan en que "...soy

muy fea", o "me tiene muina porque se tuvo que casar conmigo" o porque "como no le cumplo, pués... abusa".

Las explicaciones y los nombres que las mujeres dan a los hechos de violencia erótica conyugal excluyen el de violación porque no consideran que lo son. Su concepción de lo que es la violación tiene como fundamento la ideología erótica que plantea la violación como tal cuando concurren las siguientes características mínimas: es realizada por desconocidos, de manera violenta, y por la superioridad de la fuerza masculina, es un hecho único que les ocurre a otras.

No se concibe a la violación como parte del erotismo dominante, de las relaciones privadas, personales y directas, de lo doméstico; mucho menos como parte de lo conyugal, de las relaciones amorosas. En todo caso, el amor (dependencia vital) justifica y mitiga los efectos de la violencia erótica.

Como sucede con la interpretación de sus vidas, la explicación que dan las mujeres a la violencia erótica es de tipo coyuntural, individualizante y pragmática. Parten de diferenciar la experiencia de cada una de la del resto de las mujeres, y de considerar la circunstancia como excepcional. En esa dimensión analítica, sólo es necesario un paso para que la mujer víctima se convierta en la causante del mal, mediante la culpabilización. El círculo ideológico se ha cerrado: ante sus propios ojos que son los de la cultura patriarcal, la víctima es la causante del daño que le han infringido, es el mal. La violencia, el hostigamiento, el abuso, se justifican, se representan en la conciencia, y se llaman de otra manera. Los victimarios son exculpados: al realizar la violación, lo que realmente hacían era castigar a la infractora.

Las mujer no se queja, asume su culpa y se deja. En ocasiones ni siquiera se defiende "se deja" violar, como se deja gritar, se deja pegar y, en casos extremos, por los mismos motivos y en circunstancias similares, se deja matar: "...le tenía tanto miedo que ni siquiera se defendió, ni las manos metió".

La visión del mundo dominante contiene fenómenos clasificados y agrupados de manera que no corresponden con la realidad. Se rige por normas como las siguientes: las cosas sólo ocurren de cierta manera, en ciertas condiciones y no en otras. Así, se desco-

nocen esta violencia generalizada a las mujeres y la permanente violación de que son objeto. En ese sentido, la violación en el matrimonio no existe porque no es conceptualizada como tal.

Poder, democracia y violación

De ahí que las mujeres se encuentran solas ante el poder absoluto del hombre sobre ellas. El matrimonio y la familia son instituciones totales, pertenecen a la clase de instituciones como la cárcel y el manicomio en que los individuos se encuentran solos y a merced del poder, inermes y en absoluta desigualdad. No tienen de su lado ninguna clase de institucionalidad en la cual apoyarse, leyes o fuerzas sociales, como sucede en otro tipo de instituciones laicas y democráticas.

El matrimonio, en este sentido, forma parte de las instituciones totales. Las leyes, la ideología del amor —de la pareja, del bien como principio de la vida en común, de la legalidad y del respeto implícito—, ponen a la mujer en condiciones de absoluta desprotección y la obligan (más allá de la esclavitud) a satisfacer con su cuerpo y con su ser, sin poder defenderse, sin poder negarse, y sin poder decir o pensar "yo quiero, yo deseo, yo no quiero, yo no deseo".

Mientras más antidemocrática es la sociedad, se desarrolla en mayor medida el totalitarismo en el matrimonio y en la familia. Conforme la sociedad se democratiza, la familia y la pareja se abren, dejan de ser el feudo cerrado en el que todos están sometidos al poder del *pater*, para aceptar en su seno (ampliación del Estado, laicización, etcétera) el tipo de derechos que se extienden en otros ámbitos, a partir de consignar derechos a quienes se encuentran en desigualdad.

Lo que es "natural" en numerosas parejas —que el esposo le pegue a la esposa—, es inconcebible en parejas que viven en condiciones sociales y culturales menos opresivas, donde prevalecen condiciones de menor desigualdad entre el esposo y la esposa, o entre los parientes adultos y las niñas, y el dominio adquiere formas menos autoritarias.

En las clases y en los grupos sometidos a explotación y a diversas formas de opresión, la violencia en sus más variadas

formas es consustancial a la relación de pareja. Sin embargo, el principio es sólo general y no absoluto: se dan casos de personas burguesas con alto índice de escolaridad —de modales refinados, o de personas política e ideológicamente democráticas en la sociedad, en la relación con ciertas instituciones civiles y políticas—, quienes, por lo que toca a sus relaciones privadas, personales, domésticas o familiares, son autoritarios y violentos.

El mundo se divide de forma maniquea en dos ámbitos: el público, en el que rigen leyes sociales y económicas y la historia. Y el mundo privado, personal, directo, en el que no existen leyes sociales, ni determinaciones históricas; es el reino del *pater* en que todo sucede porque sí, porque así ha sido siempre y lo seguirá siendo. Es el mundo en que no hay historia sino fuerza de la naturaleza o voluntad divina, fértil espacio de la violencia.

Los mismos hombres y las mismas mujeres, se comportan en muchos casos —sobre todo en aquellos en que lo público y lo privado se separan— de manera diferente y contradictoria en cada uno de ellos. Específicamente, se encuentran escindidos: son comunes los posmodernos señores feudales absolutistas que, simultáneamente pertenecen a niveles bajos de la jerarquía social en el mundo público; en él están sometidos, a su vez, a poderes autoritarios y opresores.

Sucede también que hay mujeres respetadas en lo público, que viven relaciones jurídicamente reguladas, tienen derechos individuales y obligaciones reconocidas y, sin embargo, en su casa son sometidas por sus prepotentes machos.

Mujeres como éstas son el territorio de una contradicción de la sociedad y la cultura. Viven personalmente la contradicción que surge de la síntesis entre el contenido y el desarrollo diferenciales de los ámbitos público y privado. En lo público, en la esfera institucional, existen derechos jurídicos individuales y sociales que de alguna manera, aunque no se realicen a plenitud, sirven de parapeto moral, de marco de referencia a las acciones, y en todo caso, tienen cauce en los espacios abiertos a la lucha de clases, o civil.

En cambio, en lo privado, en instituciones como la familia o ligadas al parentesco y a la alianza, donde predomina la indiferen-

ciación, no hay individuos con derechos socialmente constituidos. Estas mujeres no se individualizan y por ello su forma de participar en el Estado es precaria y prejurídica. Y esto ocurre a pesar de que parte de la vida privada está normada en el Estado: hay derechos, obligaciones, sanciones y delitos. Pero los aparatos de coerción difícilmente entran ahí.

En la división del ejercicio del poder, lo privado es en sí mismo un espacio de coerción, virtualmente al margen de la ley y basado en la costumbre: reflejo fiel del poder total.

La familia o cualquier otro espacio social doméstico y la conyugalidad están normados desde los requerimientos patriarcales. El matrimonio y la monogamia normativa para mujeres y hombres, con poligamia social masculina (para todos) y monogamia femenina (para las madresposas), son las normas dominantes de la conyugalidad. Se encuentran sancionadas de manera positiva en el Estado. Es evidente, por ejemplo, en el reconocimiento jurídico de la concubina y la inexistencia de la figura concubino.

La moral y la violencia

La violencia a las mujeres implica un problema moral[19] extremo, en el entendido de que la moral es un conjunto contradictorio y desigual de valores y de reglas de acción, implícito en la concepción del mundo, custodiado por aparatos de disciplina y coerción. Foucault (1986*b*, 2:27) reconoce en la moral también "el comportamiento real de los individuos, en su relación con las reglas y valores que se les proponen: designamos así la forma en que se someten más o menos completamente a un principio de conduc-

[19] En la *Historia de la sexualidad* Foucault (1986b, 2:27) plantea la moral como "...un conjunto de valores y de reglas de acción que se proponen a los individuos y a los grupos por medio de aparatos prescriptivos diversos, como pueden serlo la familia, las instituciones educativas, las iglesias, etc. Se llega al punto en que estas reglas y valores serán explícitamente formulados dentro de una doctrina coherente y de una enseñanza explícita. Pero también se llega al punto en que son transmitidos de manera difusa y que, lejos de formar un conjunto sistemático, constituyen un juego complejo de elementos que se compensan, se corrigen, se anulan en ciertos puntos, permitiendo así compromisos o escapatorias...".

ta en que obedecen una prohibición o prescripción o se resisten a ella, en que respetan o dejan de lado un conjunto de valores".

En ese sentido las mujeres se integran como sujetos morales[20] definidos por su relación con el poder y el daño de que son objeto: la violencia sobre ellas mismas es un elemento definitorio de su identidad. Un segundo elemento consiste en que sus acciones, sus comportamientos y sus hechos se definen en referencia a un doble código moral o a una doble moral contradictoria, que reconoce, en un sentido, la individualidad y la integridad de las mujeres, y en otro, representa a las mujeres como objetos eróticos para ser apropiados por la violencia.

Al respecto resulta de particular importancia para analizar la conformación de las mujeres sujetos, el contraste que hace Foucault entre las acciones y los códigos morales como hecho constitutivo de la identidad de los sujetos: "la moral... también implica una determinda relación consigo mismo; ésta no es simplemente 'conciencia de sí', sino constitución de sí como 'sujeto moral', en la que el individuo circunscribe la parte de sí mismo que constituye el objeto de esta práctica moral, define su posición en relación con el precepto que sigue, se fija un determinado modo de ser que valdrá como cumplimiento moral de sí mismo, busca conocerse, se controla, se prueba, se perfecciona, se transforma" (*idem*).

Así, las mujeres tienen conciencia de sí y se constituyen como sujetos morales, en un vaivén entre dos códigos morales y dos tratamientos antagónicos reales que las llevan permanentemente, por decirlo en el lenguaje de la moral cristiana, del cielo al infierno. Y que se expresa también en la escisión interior subjetiva de las mujeres.

---

20 El sujeto moral se constituye a partir de una evaluación política: "En efecto, una cosa es una regla de conducta y otra la conducta que con tal regla podemos medir. Pero hay algo más todavía: la manera en que uno debe conducirse —es decir la manera en que debe constituirse uno mismo como sujeto moral que actúa en referencia a los elementos prescriptivos que constituyen el código". (Los individuos no son sólo agentes sino sujetos morales.) (Foucault, *idem*).

Relación entre hombres

La violación es también, una relación entre hombres circunscrita por la propiedad. Se trata de la apropiación por parte de uno o varios hombres, de un valor que pertenece a uno o a varios hombres: el cuerpo-objeto de la mujer. Por eso los ofendidos los insultados, los agredidos en la violación son el padre, los hermanos, el esposo, el novio de la víctima. Mediante la apropiación erótica de la mujer, sus hombres han recibido una afrenta: su mujer ha sido usada por otro(s) con quien no se había establecido el pacto que permite que un hombre conceda a una mujer para que se convierta en madresposa. No ha habido matrimonio, pacto y rito de apropiación erótica pública en madresposa. Para que otro puede hacer uso de la exclusividad de su cuerpo.

La violación es concebida en el sentido común como expresión de la animalidad humana. Nada más ajeno a los animales que la violación, y nada más sofisticado culturalmente que ésta.[21]

La violación es producto de las prohibiciones y de las normas sociales que establecen la propiedad privada exclusiva de un hombre sobre cada mujer mediante la conyugalidad normada por la monogamia femenina, en un sistema patriarcal de opresión de la mujer.

Las mujeres y la sociedad civil ante la violencia erótica

Muy pocas son las denuncias de las mujeres violadas ante las autoridades. Y muy pocas, por consiguiente las acciones políticas de grupos de ciudadanos en cuyo seno ocurran violaciones o se conciban como grupos potencialmente violables. Los ciudadanos en general no denuncian, y tampoco protestan, exigen o proponen. Si lo hacen es en mínima medida en relación a la enorme cantidad de atentados eróticos cometidos contra las mujeres. Sin embargo,

---

[21] En su explicación sobre los procesos evolutivos y del surgimiento del modelo social en el cual un macho es responsable de su(s) hembra(s) e hijos, Sally Linton (1979:41) sostiene que "el control erótico sobre las hembras a través del rapto o del intento de violación parece ser un invento humano moderno. Las hembras primates no eran violadas, porque aceptaban voluntariamente durante todo el periodo de celo, y los machos primates parecen no intentar el coito en otro momento, al margen de la capacidad fisiológica".

es necesario destacar que, en ocasiones se unen, protestan, proponen y se organizan ante evidencias o amenzas de violación, con una asiduidad y solidez que no ocurre para otros hechos de su vida civil. Es decir, los atentados de tipo erótico ocasionan reacciones ante la alarma en mucho mayor medida que otros asuntos sociales. Veamos algunos:

En carta al director del periódico *Pánico* firmada por los Padres de Familia de Cuautepec Barrio Alto y Barrio Bajo y DF, señalan que en su barrio las violaciones son diarias y en alto número, "no menos de diez" al día. Piden la intervención de las autoridades para atacar las —causas inmediatas entre las que destacan: la nula vigilancia policiaca que hace de su comunidad "un pueblo sin ley"; y la corrupción de los policías existentes.

—Solución: el establecimiento de "una auténtica vigilancia" para garantizar la seguridad de la población.

En el escrito no se hace alusión a ninguna causa social, a particularidades de la relación hombre-mujer. En cambio definen a los victimarios como malvivientes, viciosos, delincuentes, hampones, pelafustanes, pandilleros y degenerados eróticos.

—El ambiente de vida en el barrio es descrito como de inseguridad y de terror ante la agresividad. En concreto el terror se refiere a la posibilidad de ser robadas, ultrajadas o mancilladas y asesinadas.

—Los ataques a las víctimas consisten en: violación brutal.

—Las consecuencias: el trauma individual por la violación y el terror colectivo, la inseguridad para las mujeres que, "por obligación de trabajar o estudiar" llegan noche a sus domicilios.

Esta Asociación de Padres denuncia también un caso de violación tumultuaria: "...la mañana del 19 de marzo de los corrientes, encontramos a una jovencita estudiante de 17 años de edad, completamente desnuda, atada con su suéter y sus medias y con huellas claras de haber sido ultrajada, no sin antes haber recibido brutal golpiza. La menor se encontraba al final de la vía conocida como la Brecha del Chiquihuite, cerca de las antenas del Canal 13... luego de desatarla, la jovencita nos contó su odisea".

Testimonio de la víctima: "...que estudia en una colonia del

Centro, de la que sale a las 22 horas, en esta ocasión tomó el Metro y en la estación Indios Verdes abordó una combi.

Secuencia: ...al bajarse de la misma, varios malvivientes comenzaron a seguirla, y en un momento dado la atacaron a golpes y finalmente la ultrajaron en varias ocasiones, los viciosos iban en una camioneta Brasilia blanca, a la cual la subieron por la fuerza y luego en las antenas la mancillaron todos" (*Pánico*, Año II, 9-15 de mayo, México, 1987: 27).

Violadores: no todos los hombres son violadores se dan ciertas condiciones que a partir de la exacerbación del machismo estructuran a quien viola.

Hay cuerpos de coerción que se distinguen porque muchos violadores pertenecen a ellos, y han sido denunciados de manera reiterada. Se trata del ejército y de las policías. Al privilegio genérico se suman en este caso, el privilegio y la supremacía que ejerce el poder militar o policiaco frente a los civiles y a la sociedad.

Se trata de individuos cuya ocupación supone la protección ante las posibles agresiones que sufren los ciudadanos. Sin embargo. en una situación de privilegios machistas y patriarcales, y en sociedades tan estratificadas, como la nuestra, los hombres con poder de clase, de casta o de corporación, lo usan de la misma forma que lo hacen sus congéneres civiles: agreden y se apropian eróticamente de las mujeres.

Los agresores se amparan en estos casos en el uniforme militar, en las armas ya que ostentan pistolas, en las patrullas o vehículos militares y, desde luego, en la protección que reciben de la corporacion que oculta el delito y protege al agresor. Esta protección mil veces denunciada, surge del carácter mismo de las corporaciones. Corresponden a las instituciones cuya definición gira en torno al terror que ejercen, y el miedo que ocasionan. De ahí que sea propio de los sujetos que las integran, la comisión de hechos de violencia y de atentados contra las mujeres.

Uno de los hechos que han llevado a la organización de los ciudadanos del Distrito Federal ha sido detener el intento de instalación de las oficinas de la Procuraduria General de la República en diversas delegaciones. Por el momento lo han logrado. Los

vecinos se muestran temerosos ante la posibilidad de contar con judiciales, a quienes señalan como delincuentes.

Recientemente, por ejemplo, los vecinos de las colonias Acacias y Del Valle Sur reunidos con el director de la policía judicial del DF, "señalaron todos los problemas que les ha causado la instalación de oficinas de esa dependencia en la zona, y denunciaron que elementos de la Judicial capitalina han cometido violaciones, asaltos, robos, injurias y hasta faltas a la moral, por lo que demandaron "¡Fuera la Procu de este lugar: queremos vivir en paz!" Puntualizaron "el temor constante de los habitantes de que algo les suceda a los estudiantes..." de las 87 escuelas que existen en la zona (*La Jornada*, 22 junio 1987).

En carta al director de *La Jornada* (14-04-1988) Padres y Madres de Familia, Vecinos del Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur y Ministros del Culto Católico y Episcopal y CIDHAL, comunican que enviaron una carta al Presidente de la República, al Secretario de la Defensa Nacional, al Regente de la Ciudad de México, al Delegado de Tlalpan y no han obtenido respuesta. Relatan una serie de agresiones sufridas por los vecinos por parte de soldados del Colegio Militar, el cual fue instalado ahí previa expropiación de sus tierras agrícolas.

Recalcan los quejosos como el hecho que desbordó su tolerancia: "El agredir a cualquier persona es un delito, pero agredir a una niña de sólo cinco años de edad como el hecho que estamos denunciando, es tocar lo más tierno, inocente, frágil y noble del pueblo."

Los hechos fueron como sigue: "El 30 de marzo un soldado vestido de civil entró a la casa de la señora Luisa Andrade... donde ella vive con sus hijos y aprovechando que ella salió a traer agua, sacó dormida a la niña de cinco años de nombre Guadalupe y se la llevó a un cuarto cercano en construcción. Por los quejidos de la niña acudieron los vecinos y lo sorprendieron tratando de ahorcarla y violarla como lo muestran las lesiones de su cuerpo. De inmediato se dio a la fuga. La madre de la niña y algunos vecinos lo trataron de detener pero no pudieron porque entró al Colegio Militar".

Concluye la denuncia con la protección prestada al individuo

por parte de quienes protegen la entrada al Colegio Militar y de aurtoridades que se han negado a recibir la denuncia; finalmente agregan que una "serie de agresiones por parte de los soldados a los niños, señoritas, jóvenes y adultos: asesinatos, robos, asaltos, amenazas, violaciones, etcétera. Cometen sus delitos y se refugian en el Colegio Militar..."

Violación al violador

Hubo consignas de castración al violador. La máxima violación al violador es la que se aplica, en general en las cárceles. Entre los delincuentes presos, la violación es considerada como algo más que un delito, un hecho animalesco. Para muchos el violador se dejó llevar por sus instintos; pocos los exculpan, aun con la ideología de la enfermedad mental. Se orientan más bien a la descalificación ante el hombre que descendió a la animalidad, que renunció a su humanidad consistente en la dominación instintiva. El "Tierno", en declaraciones periodísticas a Pascual Salanueva así lo atestigua: "En el penal está también preso otro sacerdote por atacar eróticamente a una niña de 13 años. Como tenía que le fuera a pasar lo mismo —porque, aclara, eso se hace con los llamados...—, pagó la protección de varios judas (judiciales presos)" (*La Jornada* li-7-87).

Los presos que purgan condena como castigo por la afrenta a la sociedad y al Estado, se constituyen en jueces y verdugos a nombre de la sociedad y, específicamente, de su género patriarcal. Reivindican una moral y en acto, hacen justicia, por cuenta propia, justo en el espacio del castigo. Ellos están limpios: "una cosa es robar, andar ahí de peleonero, pero eso de violar no tiene nombre".

Hay grados en el delito, pero la violación no entra en la dimensión de otros delitos, incluso el homicidio, que gozan —de acuerdo con el caso— de buena reputación. Los homicidas son temidos y admirados y simbolizan el grado máximo del machismo: echarse a otro es el máximo hecho de poder de un hombre frente a la sociedad y frente a la muerte. La violación en cambio, es más que eso. Es objeto de una valoración mayor que justifica el castigo. Los verdugos son los mismos jueces. Son quienes, interpelados por la brutalidad de la violencia contra las mujeres, cometen el mismo

hecho. La diferencia es cualitativa: La primera violación fue llevada a cabo en el mal, en el pecado, en el delito. La segunda se comete contra el violador, es justiciera y ocurre en un ámbito total, en el cual no hay más ley. Por medio de un hecho homoerótico, se afirma el poder del macho.

En este caso, el hecho erótico ocurre en un ámbito carcelario y, como acto punitivo, es vivido por los protagonistas como viril, no como homoerótica para el que lo comete. Pero, el castigo sí pertenece al ámbito del homoerotismo: la sodomización de un hombre implica su transformación en no-hombre, en puto. Su falta consistió en el máximo acto de apropiación violenta de la mujer, fue un acto de poder, y en la prisión es sometido a través de un acto similar, sólo que cometido a un hombre: su apropiación erótica violenta, que lo feminiza. En su desvalorización está el castigo.

Capítulo VIII
LA SUBJETIVIDAD: LAS CREENCIAS

Concepción genérica del mundo[1]

La concepción del mundo es el conjunto de normas, valores y formas de aprehender el mundo, conscientes e inconscientes, que elaboran los grupos sociales.

Por los elementos que constituyen la concepción del mundo de los grupos y de los sujetos, ésta puede tener mayor o menor coherencia, presentar aspectos estructurados y otros disociados, así como antagonismos y elementos contradictorios.

La concepción del mundo particular de los sujetos se conforma de manera central por los elementos dominantes en su entorno socio-cultural, estructurados en general por ejes de la ideología

[1] La antropología ha hecho aportes al análisis de las concepciones del mundo, así como a su teorización. Desde los estudios sobre el lenguaje hasta los de religión, magia, mitología y ritual, las creencias, la diversidad del pensamiento y de formas de aprehensión del mundo, las costumbres y prácticas, etcétera. Con este bagaje analítico es inaceptable reducir toda concepción del mundo a "ideología", como sucede a raíz de la influencia de Althusser, entre otros. Por eso es necesario retomar la categoría concepción del mundo. Uno de los análisis de carácter más antropológico y enriquecedor entre los marxistas, es el gramsciano. Gramsci caracterizó diversas formas y niveles de las concepciones del mundo, de acuerdo con su cohesión, con su elaboración, y con su influencia cultural. En su caracterización tiene un lugar central el grupo sintetizador de la concepción del mundo, así como el grado de universalidad alcanzado, y su relación con grupos sociales particulares (clases, grupos genéricos, de edad, políticos, etcétera). Gramsci elaboró las categorías de filosofía, ideología, sentido común y folklore, así como la de intelectuales, para pensar las concepciones del mundo.

dominante a los que se entrelazan con elementos de concepciones diversas, en distintos grados de cohesión e integración. El grado de elaboración, de complejidad y de especialización de la concepción del mundo de los sujetos está determinado por su acceso a sabidurías y conocimientos diversos, a la calidad de éstos, a la capacidad crítica y creativa del sujeto para reinterpretar y crear, a partir de los elementos dados, nuevos conceptos y procedimientos para comprender el mundo y para vivir.

En general el acceso a discursos y fuentes de la experiencia está determinado por la condición social de los sujetos, es decir por su lugar en la sociedad. Así, la ubicación de clase, el género, la nacionalidad, la adscripción lingüística, la edad, el grado y nivel de escolaridad o de fuentes alternas de formación técnica, intelectual o artística, determinan la relación entre sujeto y concepción del mundo.

Hay concepciones del mundo que corresponden en mayor medida con la vida destinada, y permiten a los sujetos una unidad entre su subjetividad y sus condiciones de vida. En cambio, otras concepciones no corresponden en toda su complejidad con la vida. Las contradicciones se manifiestan como escisión entre algunos aspectos de la concepción del mundo y la vida misma; el espacio de la contradicción es el sujeto que vive el conflicto entre sus posibilidades reales de vida y sus concepciones, como identidad escindida en movimiento.

Las concepciones particulares del mundo se estructuran en torno a formas de percibir, de sentir y de racionalizar, de elaborar y de internalizar la experiencia, y se expresan en comportamientos, actitudes, y acciones que cada mujer y el grupo genérico dan en respuesta al cumplimiento de su ser mujer, a su vivir.

Existe una visión del mundo específica de la mujer que enmarca las visiones de las mujeres, desde el grupo hasta el individuo. Es decir, existe una concepción genérica del mundo que parte de la concepción dominante en la cultura patriarcal histórica para las mujeres.

El contenido concreto de esta visión genérica se conforma también con elementos de concepciones grupales organizadas de manera compleja (diferente de acuerdo al entrelazamiento de

elementos conciencíales derivados de la nacionalidad, la etnia, la clase, la religión de adscripción, la edad, el ámbito geográfico-cultural de vida, etcétera). Finalmente, existe la concepción del mundo individual, se trata de una obra exclusiva de cada mujer estructurada por lo que ella elabora a partir de su experiencia y de los elementos que le son dados por las concepciones dominantes de los niveles señalados, así como por elementos de otras concepciones.

La concepción del mundo de las mujeres es fragmentaria, inconexa, pragmática. Surge del modo de vida de las mujeres y es producto de la elaboración cultural de la ideología dominante en ideología para mujeres, o sea en sentido común. El sentido común es la filosofía de las masas[2] y, como tal, es el lenguaje propio de las mujeres: les explica la vida, y por su conducto ellas le explican la vida a los otros. Lo transmiten y lo aprenden, no lo interpretan, son fieles copiadoras y reproductoras de sus contenidos, de sus códigos, de sus lenguajes; de ahí también el carácter conservador y la permanencia a lo largo del tiempo de las concepciones que tamizan la visión del mundo que tienen las mujeres. Su fundamento se encuentra en la formación social y en la concepción del mundo dominante, pero sobre todo emerge de las condiciones de vida realmente destinadas a la mayoría de las mujeres.

Hay épocas en las que existe en mayor grado una correlación directa entre los modos de vida y las ideas del mundo, sin embargo la sociedad en permanente cambio y contradicción, lanza a grupos

---

[2] Gramsci plantea una compleja visión sobre la ideología: "Y en este punto se plantea el problema fundamental de toda filosofía que se ha convertido en un movimiento cultural, en una religión, en una fe, es decir, que ha producido una actividad práctica, una disposición en ella contenida como premisa implícita (podría decirse una ideología, si al vocablo se le da precisamente el significado superior de una concepción del mundo que se manifiesta implícitamente en el arte, en el derecho, en la actividad económica, en todas las manifestaciones de la vida personal y colectiva), o sea el problema de conservar la unidad ideológica de todo el bloque social basado y unido justamente en razón de aquella determinada ideología". "premisa, una filosofía que no quede como patrimonio de reducidos grupos intelectuales, sino que se difunda entre las grandes masas y sea, por tanto, premisa de un movimiento cultural y de acción práctica tendiente a modificar el mundo. Tal por ejemplo, el marxismo" (1963:67).

sociales por caminos no previstos en las concepciones que servían para explicar el *statu quo* anterior, lo que se manifiesta, para muchos subgrupos de mujeres, en desfases y contradicciones entre las condiciones objetivas y subjetivas de la vida; entre lo que viven y la *welstanchaung* con que lo enfrentan.

La falta de correspondencia entre lo que se vive y los elementos culturales que permiten percibirlo y asimilarlo se encuentra en la base de las frustraciones permanentes de la mayoría de las mujeres en el cumplimiento de los papeles asignados, de las funciones y contenidos de vida estereotipados. A pesar de las dificultades objetivas para su cumplimiento, la ideología dominante presenta la vida de las mujeres como algo que se da naturalmente, y cuando tienen problemas ellas sólo pueden pensar que los problemas y las dificultades para conseguir lo que es obvio, son individuales. La conciencia católica culpabilizadora las lleva a acusarse, a volverse contra ellas mismas, a buscar siempre culpables por no acertar, por haberse equivocado: "no hice lo que debía", "yo tengo la culpa", "las voy a pagar toditilas", son expresiones que recogen la culpa como explicación intelectual y emocional de la realidad.

La conciencia genérica de las mujeres se caracteriza por interpretar los impedimentos sociales y culturales como problemas individuales ocasionados en la falta de empeño, en la carencia de cualidades, en el desatino de cada una.

Así, las mujeres viven verdaderas tragedias personales (la tragedia por no encontrar al "príncipe azul", o porque los años pasan y "van quedando solteronas", o porque no pueden tener hijos, o porque salió mujer y no se les hace tener "el varoncito"; porque los hijos se han ido, o porque se quedaron y les dan problemas como si fueran chiquitos; por tener que trabajar fuera de la casa cuando el lugar propio de la mujer es su hogar.

Las mujeres son quienes transmiten, cuchichean, rezan y lloran el sentido común. Afirman sus verdades moralejeando. Su concepción del mundo, conformada por su visión de la vida y de la suya propia, no establece relaciones lógicas de causa-efecto y es más lejano aún que incorpore la dialéctica: por el contrario, se caracteriza por el pensamiento mágico cuyos principios definió

Frazer (1890), tales como la asociación de ideas por semejanza o por contigüidad.

Gran parte de las operaciones de asmilación e interpretación del mundo que hacen las mujeres se caracteriza por la aplicación de estos principios mágicos y, desde luego, sus relaciones con los otros y su autoidentidad están surcados por ellos.[3]

Según Laplantine (1977:211) de la escuela de etnopsicoanálisis, la magia es la "técnica de captación de las fuerzas simbólicas: se basa en la convicción de que el hombre es capaz de intervenir en el determinismo cósmico para modifificar su curso... El pensamiento mágico obedece a leyes; éstas son las leyes del inconsciente y actúan tanto en la cura psicoanalítica, como en las prácticas psicoterápicas africanas, en especial".

Las mujeres capturan el mundo y actúan sobre él desde la magia: independientemente de las evidencias, las mujeres aplican estos principios para explicar lo que ocurre y, lo que es más importante, para propiciar que ocurran ciertas cosas. Así, su lógica mágica no incorpora operaciones como la deducción, la inducción o la síntesis, sobre todo para analizar las causas que definen su existencia o la relación entre los hechos que les suceden o en los que se ven involucradas. Mientras más complejos son los fenómenos, más simples y estereotipadas son las respuestas, no porque las mujeres sean incapaces de encontrar otras debido a imposibi-

[3] Segun Frazer (1890:35) los principios de la magia consisten "primero, en que lo semejante produce lo semejante, o que los efectos semejan a sus causas, y segundo que las cosas que una vez estuvieron en contacto se actúan recíprocamente a distancia aun después de haber sido cortado todo contacto físico. El primer principio puede llamarse ley de semejanza y el segundo ley de contacto o contagio. Del primero de estos principios, el denominado ley de semejanza, el mago deduce que puede producir el efecto que desee sin más que imitarlo; del segundo principio se deduce que todo lo que haga con un objeto material afectará de igual modo a la persona con quien este objeto estuvo en contacto, haya o no formado parte de su propio cuerpo. Los encantamientos fundados en la ley de semejanza pueden denominarse de magia imitativa u homeopática, y los basados sobre la ley de contacto o contagio podrán llamarse magia contaminante o contagiosa". Las creencias mágicas en todo caso aluden, como lo señala Douglas "al problema de la racionalidad" (1976:36).

lidades de tipo físico, sino porque el pensamiento mágico de etiología sociocultural les impide hacerlo.

Las formas del pensamiento mágico se desarrollan con otras formas de pensamiento tales como razonamientos deductivos e inductivos a partir de evidencias empíricas. Este pensamiento "científico" se desprende de la relación de las mujeres con su trabajo. El conjunto de análisis y experimentaciones que llevan a cabo las mujeres para resolver la vida cotidiana de ellas mismas y de todos aquellos a quienes están adscritas, hacen de ellas permanentes pragmáticas.

El pensamiento mágico y la deducción experimental coexisten en la mentalidad femenina con el principio político que rige su apreciación racional y afectiva del mundo: se trata del principio religioso, el cual hace que las mujeres consideren la vida, su vida y todo lo que ocurre a su alrededor, causado por fuerzas omnipotentes, exteriores y las más de las veces, ajenas a ellas. El principio religioso supone también la consideración de los otros, sobre todo de quienes dependen de manera vital, como seres sobrenaturales, como deidades.

El origen de esta forma de aprehender el mundo se encuentra en la objetiva opresión de las mujeres, en particular en la dependencia vital para desenvolverse, en las relaciones jerárquicas de subordinación y sometimiento en que se encuentran las mujeres, en su encarnación social y representación simbólica de lo inferior y de la maldad; en las ideologías que oscurecen la comprensión analítica de esta opresión y, finalmente, en la prohibición genérica de asumir poderes protagónicos. El principio de subordinación religiosa de las mujeres se concreta en el tabú genérico impuesto a las mujeres que les impide decidir sobre sus vidas y sobre el curso de la sociedad y de la cultura.

Con la edad algunas mujeres se van haciendo sabias y realistas, con un realismo que totaliza, generalizador de su experiencia y de su mundo. Mujeres adultas y viejas sintetizan finalmente su experiencia: descubren la esencia de algunos hechos de su condición y de la vida, a costa de las particularidades y de las mediaciones [illegible]. Burladas, expresan su resentimiento. Para ellas se [illegible] los cuentos, incrédulas, tampoco adquieren objetividad.

En esta dialéctica, su sabiduría se convierte en ignorancia que aparece en códigos cifrados: el sentido común ha desarrollado refranes y dichos que la expresan en la plenitud de su estereotipo.

A esas alturas de la vida, las mujeres ya no se dan cuenta de su incapacidad para utilizarlas como fórmulas que les permitan interpretar la realidad. Las dicen y las esgrimen como resumen condensado del buen sentido, de la razón, cuando de hecho son de un sentido común caduco y anquilosado. Sin embargo, a pesar de su ineficiencia, estas fórmulas recogen el dolor y la sorpresa de las mujeres y fundamentan su pesimismo vital; por eso continúan conformando la mentalidad femenina, la que confronta el optimismo basado en la fe y en el prejuicio.[4] Su producto es el pesimismo, cultivado tal vez en los espacios no conscientes, surgido de la contradicción y la confrontación entre las expectativas de vida y la vida real.

La mentalidad femenina creyente y prejuiciada corresponde a quien soporta dependencias vitales y carece de autonomía, y es básicamente similar a la mentalidad de los individuos de los grupos oprimidos. Cuando se encuentran más constreñidos por ideologías encubridoras de su realidad, y cuando en las relaciones políticas tienen menor fuerza, los oprimidos se conducen por el mundo en la aceptación sumisa e incontestable de su opresión, con resignación asumen su impotencia y concluyen justificándola: "...todos los hombres son iguales". "Para qué hacerle, si de todas maneras..."

Sucede que al ir viviendo la vida, las mujeres confrontan la fantasía y la fe, y, al hacerlo tienden a ceder espacio no a una racionalidad objetiva, sino a la incredulidad, a la pérdida de confianza aun en las fuerzas exteriores, en los otros, todopoderosos en el pasado. Es así como las mujeres pierden la esperanza, jamás puesta en ellas mismas, siempre cifrada en los otros; quedan entonces sólo detenidas del cielo, con más fuerza que nunca. Con

---

[4] "El prejuicio es la categoría del pensamiento y del comportamiento cotidianos..." Análogamente es el pensamiento cotidiano un pensamiento fijo en la experiencia, empírico y, al mismo tiempo ultrageneralizador..." (Heller, 1972:71). Véase el Capítulo VIII.

el tiempo, en la vejez, frente a la muerte, se acrecienta su fe en Dios, un Dios cada vez más inalcanzable que, sin embargo, por fin está cerca como el salvador del desencanto.

En la subjetividad de las mujeres se mezclan elementos y formas de interpretación mágicas con formas laicas de pensamiento; esta confrontación confiere un peculiar carácter de desorganización a su concepción del mundo. Con ese desorden subjetivo las mujeres se conducen por la vida creyendo.

La subjetividad

La subjetividad de las mujeres es específica y se desprende de la forma de estar y del lugar que las mujeres ocupan en el mundo.

Por subjetividad entiendo la particular concepción del mundo y de la vida del sujeto. Está constituida por el conjunto de normas, valores, creencias, lenguajes y formas de aprehender el mundo, conscientes e inconscientes, físicas, intelectuales, afectivas y eróticas.

La subjetividad se estructura a partir del lugar que ocupa el sujeto en la sociedad, y se organiza en torno a formas específicas de percibir, de sentir, de racionalizar, de abstraer y de accionar sobre la realidad. La subjetividad se expresa en comportamientos, en actitudes y en acciones del sujeto, en cumplimiento de su ser social, en el marco histórico de su cultura. En suma, la subjetividad es la elaboración única que hace el sujeto de su experiencia vital.

La subjetividad de las mujeres es la particular e individual concepción del mundo y de la vida que cada mujer elabora a partir de su condición genérica, de todas sus adscripciones socio-culturales, es decir de su situación específica, con elementos de diversas concepciones del mundo que ella sintetiza.

El mundo afectivo[5]

En la sociedad y en la cultura patriarcales la mujer es un ser social limitado, dependiente, y especializado. Frente al paradigma domi-

[5] La teoría de los sentimientos de Agnes Heller (1980) los incluye en los procesos inseparables de objetivación subjetivación. A esta última la define como "... la formación del mundo propio del Ego en el proceso orgánicamente conectado

nante que es el hombre, es comprensible que su afectividad tenga como el resto de su condición, características genéricas:

La afectividad femenina expresa de manera permanente la carencia sobre la que se levanta la renuncia: el ser de otros, ser para otros. La mujer da, por que es carente, y al dar supone que recibirá a cambio lo que necesita. La verdad es que sí obtiene a cambio muchas cosas, pero no todas las que busca.

Es posible que la mujer obtenga las cosas manifiestas y explícitas y eso depende de condiciones que la rebasan, pero es imposible que por este medio obtenga aquellas gratificaciones afectivas y simbólicas que ignora porque son inconscientes.

En su condición de dependencia vital, la mujer deposita emocionalmente su vida en los otros. Su responsabilidad es extrema si de los otros se trata, y la asume en general con un sentido narcisista y dramático: como víctima o como heroína. Es tal la devaluación social de que es objeto, que para contrarrestar los efectos de la negación valorativa de su ser, considera cada hecho, cada acto, cada movimiento, como heroicos y omnipotentes, en la sumisión y en la obediencia; de ahí su autoidentidad de víctima.

Por su estereotipo de bondad, pasividad y sumisión que le obstaculizan la expresión directa y la sublimación de su agresividad, ésta se convierte en un elemento negativo que debe reprimir o transformar. En todo caso, sus agresiones son encubiertas bajo formas de manipulación, o en el ejercicio autoritario de su ser de otros, en la maternidad, en la conyugalidad, en la amistad, en las relaciones de trabajo. Otra parte de su agresividad se dirige hacia

---

de adquirir el objeto y realizar nuestro propio yo"(p. 29). Afirma Heller (p. 17): "Sentir significa estar implicado en algo". Plantea a los sentimientos como medios del sujeto para regular su preservación y su expansión en condiciones dadas. Su clasificación es la siguiente: "sentimientos impulsivos, afectos, sentimientos orientativos, emociones en sentido estricto (sentimientos cognocitivo-situacionales), sentimientos de carácter y personalidad, predisposiciones emocionales" (p. 87). Finalmente considera (p. 185) que hay una clasificación y una selección sociales y culturales de los sentimientos: "Desde el punto de vista de su contenido moral, hay sentimientos obligatorios y prohibidos, recomendados y no recomendados, y eso ocurre en todas las culturas".

ella misma, las más de las veces como autoboicot, enfermedad o depresión en grados diversos hasta alcanzar la locura.

Por su esencial consenso a la subalternidad y la minusvalía, la mujer reacciona con culpa ante su propia agresión y ante los hechos negativos su culpa tiene tres opciones:

i) La autoagresión (autodevaluación, somatización, mutilación, sabotaje, inmovibilidad, parálisis o diversas formas de escape por compensación, divertimento, etcétera).

ii) La culpabilización de los demás por las responsabilidades que no asume: la culpa siempre es de otros o de fuerzas exteriores de carácter mágico y sobrenatural.

iii) La agresión a los demás de manera oculta a través de las acciones y los hechos en los cuales da. Es evidente que en esta relación de poder y de intercambio desigual, intenta cobrar todo.

Por su vinculación con los afectos positivos y con la vida, la mujer es capaz de muestras de ternura, de aceptación, de comprensión, de dar muestras de felicidad o de gozo por la existencia de los otros, por sus logros, y por sus avances, es capaz también de condolerse y de ser compañía ante el sufrimiento, de dar muestras amplias y diversas de cariño corporal y de erotismo.

La conciencia y el inconsciente

La conciencia —dice Leslie White (1964:157)— forma parte integral de uno mismo, del propio yo: "...tiene un origen sociocultural; es el efecto que fuerzas culturales supraindividuales ejercen sobre el organismo individual. La conciencia es sencillamente nuestra experiencia y nuestro conocimiento del funcionamiento de ciertas fuerzas socioculturales que actúan sobre nosotros". Afirma también que la conciencia moral es una variable cultural: "Hallamos así una gran variedad en la conducta ética y sus definiciones ante la presencia de un organismo humano común y uniforme, y debemos concluir, por lo tanto que la determinación de bien y mal es social y cultural antes que individual y psicológica".

> Pero la interpretación de la conciencia en lugar de las costumbres y hábitos, en términos de fuerzas sociales y culturales, sirve para demostrar una vez más que el individuo es lo que

> la cultura hace de él. Es el recipiente; la cultura provee el contenido. La conciencia es el instrumento, el vehículo de la conducta ética, no la causa (p. 159).

El inconsciente[6] que se hace presente, con frecuencia se desborda en sueños incomprensibles y en actos ininterpretables. Lleva a la mujer a reforzar el pensamiento mágico y a considerar que en su vida intervienen fuerzas extrañas exteriores e incontrolables, pero lo más importante es que no las identifica como parte de sí misma, sino siempre ajenas. Se trata de fuerzas, espíritus, deidades, *los otros*.

La adscripción subordinada de las mujeres al poder y su admiración por los poderosos desde su servidumbre voluntaria, aunados al pensamiento mágico, contribuyen a que las mujeres sean firmes seguidoras de las interpretaciones esotéricas y sobrenaturales. También a que estén dispuestas a creer en la llamada magia blanca o negra, en la lectura de las cartas, del Tarot, del I-Ching, del café, de la palma de la mano, de los lunares faciales y todo tipo de descifres.

Por su disposición a creer basada en su necesidad de explicaciones y certezas futuras, las mujeres recurren a todo tipo de

---

[6] Se hace necesario incorporar el inconsciente al análisis de la condición de la mujer y de las identidades femeninas, ya que es parte constitutiva del sujeto. El inconsciente sustenta a la cultura de manera tan importante como lo hacen las relaciones sociales. El inconsciente es una cualidad de lo psíquico, contrapartida de la conciencia que en todo caso, es un estado transitorio. El inconsciente es el plano de los procesos o representaciones, que sin llegar a ser conscientes, pueden provocar en la vida anímica las más diversas consecuencias, algunas de las cuales llegan a hacerse conscientes como nuevas representaciones. Lo que mantiene a los procesos inconscientes es la energía conocida como represión. Freud (1923:2701) afirma que "Lo reprimido es para nosotros el prototipo de lo inconsciente: lo inconsciente latente, capaz de conciencia, y lo reprimido, incapaz de conciencia... A lo latente que sólo es inconsciente en un sentido descriptivo y no en un sentido dinámico, lo denominamos preconsciente, y reservamos el nombre de inconsciente para lo reprimido, dinámicamente inconsciente". Más adelante incorpora un elemento de particular importancia para la interpretación de la subjetividad femenina: la constitución del yo (como organización coherente de los procesos psíquicos del sujeto). Del yo parten el movimiento hacia el exterior, la "censura onírica", y la represión de ciertas tendencias anímicas.

adivinaciones y videntes. Asocian en relaciones causales fenómenos que de manera objetiva no lo están. (Si hago esto, va a suceder aquello.) De ahí que sea tan sencillo ejercer el poder sobre ellas. Cualquiera que tenga los atributos del poder y ejerza la magia sobre ellas, puede encantarlas,[7] es decir, someterlas a su influencia afectiva, ideológica o política. Por eso las mujeres son las primeras conversas, seguidoras de gurús, por eso son consultoras y creyentes de magas y brujas, de médicos, psicólogos y adivinos.

Las mujeres están dispuestas a creer en la palabra de cualquiera, sobre todo si se trata de espantarlas o devaluarlas (en particular la palabra de otras mujeres), pero también si el caso es fomentar su esperanza y su credibilidad en la bondad básica de la existencia.

La esperanza[8]

La actitud básica de las mujeres es la esperanza, se estructura y conforma por la espera de la mujer.

La esperanza remite al deseo, es la actitud de espera en el cumplimiento y gratificación del deseo. Su realización se ubica siempre en el futuro, aunque se basa en el aprendizaje de no aceptación del pasado. La mujer proyecta al futuro y deposita en los otros la satisfacción de sus deseos, elaborados como proyectos o como fantasías.

Las mujeres tienen la esperanza de poder depositar su fe, su necesidad de creer en otro. Parten de la certeza de la intervención positiva o negativa del otro en sus vidas o en la sociedad. Por eso son fieles seguidoras de las religiones y son las primeras conversas

---

[7] Encantar de *incantare*: significa "ocupar toda la atención de uno por medio de la hermosura, la gracia o el talento; obrar maravillas por medio de fórmulas mágicas; suspender, embelesar; entretener con razones aparentes y engañosas" (Alonso, 1982). Las mujeres están "encantadas": su atención está ocupada por los otros, están mágicamente embelesadas por los otros, en gran medida, por razones aparentes y engañosas cifradas en la ideología de la feminidad.

[8] "Esperanza de esperar: es el estado de ánimo en el cual se nos presenta como posible lo que deseamos. Esperar de *sperare*, significa tener esperanza de conseguir alguna cosa, aguardar, permanecer en el sitio donde se cree que ha de ir alguna persona o en donde se presume que ha de ocurrir alguna cosa, poner la confianza en alguno." (Alonso, 1982)

por los invasores y por los dominadores. La expansión y el surgimiento de todo tipo de creencias sobrenaturales contemporáneas se extiende sobre todo entre los jóvenes descreídos y en particular entre las mujeres necesitadas de afirmaciones contundentes, de soluciones vitales, de seguridades plenas e incontrovertibles: de ahí la disposición de las mujeres al dogma.

Sus creencias mágicas y su actitud esperanzada no tienen carta de naturaleza: se deben a su sujeción al poder, a los deberes y destinos genéricos, a la fuerza imponderable de sus cuerpos, pero sobre todo a su ser objeto. Su falta de protagonismo, la anulación de sus acciones (invisibles) y su incapacidad para develar los fenómenos que rigen sus vidas, llevan a las mujeres a considerar mágico todo lo que les ocurre.

La dependencia vital, la debilidad política y la carencia hacen a las mujeres depositarse en el otro, para lograr la simbiosis ideal, aquella que reproduzca su relación primaria con la madre. La mujer busca en la pareja, en Dios, en sus hijos, en su causa, además del amor y la protección de la madre, fundirse con ella. Cada mujer es, en palabras de Franca Basaglia (1983:39), niña sin madre.[9] Ella es madre de todos, y nadie es su madre, por eso la busca, sin saberlo, en sus actos y experiencias; lo que no sabe es que nadie será su madre.

Con la reducción de la familia,[10] la monogamia y la limitación de las vidas de las mujeres, la ideología que pretende resolver mágicamente todas las necesidades subjetivas en una sola relación, la mujer cada vez más exige todo de su esposo: amante, proveedor, consejero, cuate, confesor, oidor, amigo, protector, benefactor, pero sobre todo busca esa comprensión que no puede

[9] Las mujeres fueron concebidas como niñas sin madre por Phyllis Chesler. "P. Ch. habla en su libro, aunque sin profundizar después de su intención inicial, de las mujeres como niñas sin madre, ya que la madre no ha podido dar a la hija sino la capitulación, la idea del límite que no debe trasponer, amenazada de exclusión y con el riesgo de no ser considerada mujer o femenina" (citado por Basaglia, 1983:38; véase también mi Capítulo X).

[10] Linton (Fromm, 1982: prólogo) sostiene que la reducción de la familia exige el cumplimiento de un sinfín de necesidades y su satisfacción por unas cuantas personas cercanas, lo cual, por otra parte, resulta imposible.

darse por el antagonismo de géneros, por la diferencia de objetivos y porque el hombre no tiene lo que la mujer se afana en obtener de él. La fantasía es fundirse con Él ("...y fueron uno"); se trata contradictoriamente de realizarla mediante la entrega al otro.

Las formas de comportamiento de quien obedece son ritualizadas, las mujeres actúan: ocultan, fingen, exageran. Se comportan de manera estereotipada y la dimensión de sus relaciones es personal y directa, está basada en tratos personales. Sus conocimientos genéricos no interesan a nadie en lo público, y ellas carecen de conocimientos públicos para intercambiar. Por eso son buenas escuchas y ésta es una cualidad exigida a las mujeres por los hombres en el marco de la cultura patriarcal.

Si las mujeres incursionan en la vida pública lo hacen con toda la carga personal, privada, doméstica. Por ejemplo, la timidez es un pesar generalizado entre ellas, y sólo es la expresión emocional de la inseguridad internalizada de quienes han debido hablar en voz baja, obedecer desde la autodevaluación política. La mujer que es capaz de exhibir su figura ante cientos de personas es incapaz de abrir la boca y articular un discurso estructurado con seguridad. La timidez no es una cualidad exlusiva de las mujeres sino de los oprimidos, los que son considerados inferiores en el mundo, la inmensa mayoría de los seres humanos. Ese rasgo psicológico, se relaciona directamente con el lugar que cada quien ocupa en la sociedad y en la cultura.

La fe y el prejuicio

Una característica básica de la subjetividad de las mujeres es el carácter totalizador que en ella tienen la fe y el prejuicio. Independientemente de que las mujeres se consideren a sí mismas creyentes o religiosas, de que se autodefinan como ateas o científicas, su subjetividad es mágica y religiosa.

La fe y el prejuicio son dos formas de asir el mundo y dos categorías del pensamiento características de la concepción del mundo de las mujeres.

Heller (1972:74-77) ubica al prejuicio en la vida cotidiana y lo caracteriza como pensamiento ultrageneralizador que implica siempre comportamientos específicos: "...por una parte asumimos

estereotipos, analogías y esquemas ya elaborados; por otra, nos los 'pega' el medio en que crecemos y puede pasar mucho tiempo antes que atendamos con actitud crítica a esos esquemas recibidos, si es que llega a producirse esa actitud...".

Para las mujeres, puede pasar toda la vida sin que llegue el momento de la crítica, entre otras cosas, debido a las funciones de reproducción ideológica que desarrollan como funcionarias del Estado, como madres. El éxito en el cumplimiento de esa encomienda está en gran parte cifrado en su carencia de crítica que asegura su intervención como repetición "textual". De ahí también su actitud conservadora; literalmente las mujeres han de conservar la cultura para llevarla a la práctica por sí mismas, transmitirla a otros y vigilar su cumplimiento.

Una dificultad para analizar y vencer el prejuicio se encuentra en algunas cualidades afectivas de las mujeres. Dice Agnes Heller: "El efecto del prejuicio es la fe... Los motivos y las necesidades que alimentan nuestra fe, y con ella nuestro prejuicio, satisfacen en cualquier caso nuestra propia particularidad. Creer en prejuicios es cómodo porque nos protege de conflictos, confirma nuestras anteriores acciones. Pero muchas veces también el mecanismo es mediato: nuestra vida que no pudo alcanzar su objeto en su verdadera actividad específica, consigue así pleno 'sentido' en el prejuicio" (1972:76-77).

Es así como la vida percibida a través de la fe y el prejuicio se reproduce y las mujeres se caracterizan por la falta de crítica, en el sentido de estructurar y desestructurar, de evaluar la experiencia y estar dispuestas a cambiar, a sumar, a restar.

La fe y el prejuicio se reproducen también por la autocomplacencia, es decir, por la sobrevaloración de lo adquirido o logrado, en detrimento de la experimentación y finalmente por el miedo. Las mujeres pocas veces se arriesgan a cambiar, temerosas a la pérdida prefieren "malo por conocido que bueno por conocer". (El temor de las mujeres es a la desolación, al abandono y no al dolor, en general las mujeres sufren mucho y sienten dolores muy intensos, a eso no le temen.) Aflora la impotencia como negación, el *no puedo* ante cualquier interpelación desconocida, la desconfianza ante vías inéditas. Este proceso forma parte de los mecanis-

mos de la claudicación de las mujeres que Franca Basaglia (1983) ha considerado definitoria de su condición.[11]

En la derrota interior, ante la imposibilidad de aceptar el equívoco, o de aventurarse en la crítica, se refuerzan los mecanismos, y las mujeres repiten los procedimientos y los vuelven un método de comportamiento y de aprehensión del mundo. La espera, la fe y el prejuicio se constituyen en parte sustantiva de su identidad genérica.

Cada vez que las mujeres enfrentan hechos y situaciones —aunque sean totalmente diferentes a sus referentes—, refrendan el círculo de una subjetividad dogmática, fosilizada, anquilosada.

A pesar de todo, las mujeres son capaces en estas contradicciones y limitaciones afectivas de dar afectos profundamente vitales y vivificantes para los otros.

Las creencias: cómo y en qué creen las mujeres

Las mujeres creen en los dioses, en los hombres, en los cuentos y en el chisme. Lo hacen al "tener por ciertas cosas que el entendimiento no alcanza o que no están comprobadas o demostradas".[12] Su subjetividad es un mundo de fantasía, de fe y de magia, principios de las acciones y de los sucesos que acontecen en sus vidas y en el mundo. La fe da coherencia al poder ajeno, exterior, que influye y determina los hechos de la propia vida, es núcleo de su ser y de su existencia. Algo externo a su voluntad, a sus acciones y a sus deseos, decide lo que ha de ocurrir, y la manera en que ha de suceder.

En su soledad, la mujer se encuentra siempre acompañada por

---

[11] La vieja tradición marxista concibió a la mujer a partir de la idea de la derrota (véase Engels 1884). La actual concepción feminista representada por Basaglia (1983:38) incorpora en esta problemática política una nueva perspectiva: se trata de la capitulación femenina. La expone como un componente de la cultura patriarcal en la relación madre-hija: "La transmisión de valores represivos hace que la capitulación que vive la madre resulte un fenómeno tan natural que difícilmente inspiraría a la hija a ignorar sus limitaciones". Y si alguna hija actuara en otra forma, mostraría a su madre la medida de su fracaso y acabaría con la certeza de que es natural la imposibilidad de superar barreras.

[12] Alonso, 1982.

presencias sobrenaturales, por deidades, por espíritus y por una fuerza inasible pero real —la fuerza de las cosas—, que irrumpe para hacer el bien o el mal, para remediar, para encauzar, procurar o impedir que las cosas y las personas se comporten de una forma o de otra.

Esos seres y esas fuerzas están, sobre todo, para ayudar y para impedir a la mujer hacer lo que le resulta imposible: tomarse a su propio cargo y responsabilizarse de sí misma y ante el mundo por su propio ser, incontrolable e inexplicable para sí misma. Ella no es dueña de sí, el mundo deviene independientemente de su voluntad, de sus afanes y de sus quehaceres. Lo único que puede hacer es creer y pedir, callar y obedecer. La mujer invoca, implora, reza. Trae al mundo terreno esas presencias sin las cuales sobreviene el caos: "Santo ángel de mi guarda, mi dulce compañía/ no me desampares ni de noche ni de día...".

En su vulnerabilidad, la mujer está dispuesta a creer en todo o, lo que es lo mismo, a creer en algo o en alguien, de manera irracional e ilimitada. Las formas de percibir y de apreciar la vida, que norman su conciencia, su subjetividad y sus acciones, están marcadas por una creencia caracterizada por la fe con todo su contenido de credulidad, asentimiento y conformidad de carácter religioso.

Por su dependencia vital, la mujer cree con fe, cree de manera dogmática, aunque no profese ninguna religión. La creencia religiosa de la mujer no tiene que ver con una religión en particular, o con ciertos mitos, sino con una forma de concebir el mundo, la vida, a sí misma, y es propia de todos los grupos sociales subalternos en la historia.

La religiosidad del pensamiento y de la afectividad femeninos, de su subjetividad, descansa en las formas en que se articulan en ella el prejuicio y la indefensión social para producir la creencia dogmática: aquella creencia de quien no protagoniza, de quien tiene una relación de subalternidad política y de quien no ha podido desarrollar una visión globalizada del mundo desde su lugar en la historia.

Si confluyen estos elementos como cualidades culturales de un grupo social o de los individuos, se constituye el fenómeno de

la creencia religiosa como forma de articular el futuro, que desarrolla la cultura para los desesperanzados, para quienes no tienen posibilidad de decidir sobre lo que los involucra; quienes viven en esas condiciones, se encuentran bajo el poder de otros, y requieren además, la sujeción al poder para sobrevivir. Así, la convicción y la certeza que se fincan en el protagonismo están ausentes, en su lugar aparecen la fe y el prejuicio.

A pesar de la credibilidad de la mujer, de su disposición a creer en todo o cuando menos en algo, hay alguien que escapa a la creencia y a la fe de la mujer, alguien en quien no tiene confianza, alguien en quien no puede creer: se trata de ella misma.

La imposibilidad de creer en sí misma y con ello de construir saberes basados en su capacidad de hacer, de cambiar el rumbo de los hechos y de su propia vida, hacen a la mujer buscar algo o alguien que, además de protegerla, explique y sea explicación, y tenga poder sobre las cosas. Su imposibilidad vital de protagonizar la pone a las puertas del abismo, por eso se acoge y se deposita en los demás, para paliar y si es posible vencer la angustia, la soledad y la muerte. Así, los dioses, los espíritus y las personas, con sus designios y con su voluntad, tienen a la mujer en sus manos.

Las mujeres existen en el mundo para acoger material y terrenamente a los otros, no para acogerse, acunarse, protegerse. Por eso se ven compelidas a allegarse quien las proteja, y a creer en algo que les permita encontrar sentido a lo inexplicable. Su fe es absoluta: es la fe en un Dios, el creador, en particular en el Dios ordenador del caos vital, el responsable de las vidas y de las muertes de todos, de lo que hacen y dejan de hacer.

Ese Dios omnipotente puede ser invocado y tal vez convencido, pero es tan lejano, es tan inmaterial, tan etéreo, que se hace necesario depositar el propio destino en alguien tangible, inmediato y próximo. Ningún personaje entre todos es mejor para este papel en la vida de la mujer que el hombre: personificación cultural de las deidades y de las fuerzas inexplicables, por ello sobrenaturales; encarnan la omnipotencia divina en la vida cotidiana.[13]

[13] "Todo el que cree en Dios está siempre en poder de Dios, y está conforme con ello, a su manera. Pero a muchos eso, no obstante, no les basta. Esperan una

El cielo-Los dioses

El panteón mitológico de las mujeres es la proyección de un mundo que ellas conocen, de su ambiente, de su espacio vital y, de manera simbólica, se trata también de personajes y de situaciones por ellas conocidos. No son dioses cualesquiera, ni fuerzas, ni concepciones absolutas. Se trata de Dios y de la Virgen, de su hijo: de la Sagrada Familia.

Dios es el padre sagrado y la Virgen, la madre sagrada. El panteón religioso está encabezado por padres que para las mujeres son reales a partir de sus propias experiencias subjetivas —percibidas y elaboradas a partir de la creencia en el mito—, de los rituales, de la iglesia. Esos padres sagrados tienen un poder mayor que los padres sus parientes: son omnipotentes.

La religión, como esperanza, contrarresta la evidente injusticia y la opresión que cotidianamente viven los seres humanos y en particular las mujeres. Para ellos y para ellas, se originan en cosas inexplicables en la vida social. La mitología propone una religión de amor, ése es su signo y su esencia más profunda. Pero, ¿cómo explicar la injusticia, la opresión, el dolor, el sufrimiento de todos y de cada uno? ¿Qué les sucede a los seres humanos hechos por su padre-dios para el amor? Si las mujeres son buenas, obedientes, fieles, abnegadas, trabajadoras, si cumplen con su familia y con su iglesia —se pregunta cada una—, ¿por qué la vida es tan dura, por qué a su alrededor no hay amor?

El mito enfrenta la contradicción aparente entre el destino amoroso y la vida dolorosa con una tesis culpabilizadora de los seres humanos que produce confusión (con lo que se refuerza la fe) y el temor de no obtener el perdón. Los pecados cometidos desde el principio de los tiempos y el albedrío son la causa y la explicación de que esos hijos de Dios, en vez de vivir para el amor, se equivoquen, caigan en el pecado y como consecuencia, carguen

---

intervención tajante, un acto inmediato de violencia divina, que puedan reconocer y experimentar como tal. Se hallan en la situación de quien espera órdenes. Dios tiene para ellos los rasgos más crudos del soberano. Su voluntad activa, la sumisión activa de ellos en cada hecho particular, en cada manifestación, se vuelve para ellos el núcleo mismo de la fe" (Canetti, 1981:278).

sus culpas. Esos infortunados hechos son la explicación de los sufrimientos, en particular los de las mujeres. Género involucrado, por única vez en la historia mítica, de manera protagónica, en el origen del dolor: su culpa es absoluta. El resto es omnipotencia.

La Sagrada familia

El Dios católico —diferente de las deidades de otras religiones cuya representación de la relación hombre-mujer es la pareja—, es un Dios que no es esposo de la diosa, sino su padre, como lo es de todos los seres humanos, así como de su personificación humana, quien es su hijo. Ni el padre ni el hijo tienen esposa.

Filosóficamente, en esta representación simbólica, la mujer (principio femenino) está ausente como par del hombre (principio masculino encarnado por la divinidad).

La mujer está ausente también, si se propone encontrarla reconocida en su diferencia, no puede ser par, pero podría ser pareja del hombre; tampoco así está. La generación de lo existente o la muerte, hechos supremos en las mitologías, no la incluyen, el principio divino es masculino y es absoluto, no hay espacio para ser ocupado junto, o al lado, en el mismo horizonte. En el único acto generador en que participa es en el de la deidad humana, y lo hace por obra y voluntad del Dios total. Aun aquí, la mujer es sólo recipiente, entrañas, útero.

Social y culturalmente la ausencia de la mujer como divinidad es evidente. La representación de esos ámbitos la supondría esposa del Dios, pero no es así. El estado de esposa no es posible por cuanto su imagen tendría atributos eróticos, que en esta visión, constituyen un mundo distinto, el mundo del pecado. Pero lo más importante es evitar que la mujer aparezca en el mismo nivel que el principio masculino divinizado, ella es, en el mito, símbolo de las cualidades sociales y culturales de la mujer en el mundo patriarcal: dependiente (hija del Dios absoluto) y materna (madre de la deidad humana).

La mujer está representada por una deidad menor (la Virgen) cuyos atributos se refieren a su calidad de madre la cual carece de esposo divino, y en cambio tiene un esposo humano (José) que no es padre de su hijo (como la Virgen, se convierte en una deidad

menor y sólo por su grado de cercanía social basada en el parentesco con Cristo, hijo de su esposa, viene siendo su padrastro, ya que nada tuvo que ver en la concepción). Nadie tiene esposa, ni esposo de su propio grupo: humano o divino.

Si se toma como eje de la acción y del mito la creación del Dios redentor de la humanidad, es evidente que los personajes centrales se relacionan entre sí y aparentemente, como en el mundo, constituyen una familia, la más sagrada de todas. En eso descansa la credibilidad del mito. Pero como es evidente, se trata de una familia peculiar en la cual cierto tipo de relaciones están ausentes, hay formas nuevas y los hechos se vuelven inexplicables.

La contradicción es evidente: culmina y surge entonces el milagro. La asimilación de lo inexplicable y su transformación en fe depende de cómo se conjugan la representación de lo real concreto con lo real imaginario, y de los mecanismos creados para soportar los dogmas. Entre ellos, destacan los siguientes:

En la dimensión religiosa todo es posible (conforme a sus propias reglas), la lógica formal se aplica a unos hechos y a otros no; Dios es absoluto y omnipotente en él está la verdad última, la explicación última, la razón última. Si algo falla se debe a que apareció otro Dios al que no se concibe como divinidad sino como la encarnación de una categoría moral y ética, del pecado. Pero si no fue el diablo, fue el libre albedrío de los seres humanos que, para variar, se equivocan.

El erotismo de la Virgen es negado. Ausente, concreta el tabú social del erotismo femenino. Sin embargo, de manera poco clara la Virgen se relaciona eróticamente con un esposo terreno cuya santidad es menor en la jerarquía de esa estructura de poder. En la Sagrada Familia, nadie tiene esposo o esposa, sin embargo, hay padres, madres e hijos. Se trata de una familia fincada entre otras bases en una interdicción:

La Sagrada Familia tiene prohibidas las relaciones eróticas. El erotismo negado no significa la nada, su negación le otorga valor negativo, y ese valor cuenta. En una concepción dualista del universo, tiene tanta carga como aquello que se encuentra frente a ese valor con carga positiva: el amor. Se disocia a la persona y en esferas separadas y excluyentes del mundo: quien ama no

practica el erotismo y quien lo hace pertenece al mundo de la negación que en esta cosmovisión es el pecado. Una familia en la que no figura como relación fundante la conyugalidad erótica o, cuando existe, se presenta despojada de una de sus características sustantivas desde el punto de vista de la sexualidad. La consanguinidad que genera oculta su carácter de coito-sanguinidad que permance implícito y oculto.

En el catolicismo —y por ende en la cultura católica—, la sexualidad es el hito que separa al mundo sagrado del profano, al pecado de la beatitud, al hombre y a la mujer. Los dioses mayores y menores o los humanos que entran en relación con las divinidades lo hacen por las vías del poder y de los afectos, se trata de encuentros presentados a partir de estados emocionales basados en el juicio, la aprobación o el castigo: es una religión de los afectos.

Los estados y los espacios de la relación con lo divino son: el amor, la misericordia, la compasión, el sufrimiento, la culpa. No intervienen la racionalidad o el erotismo, el mito que plasma la exclusión de esos aspectos centrales de la cultura, en la relación con la divinidad y su valoración negativa, es el de Adán y Eva en la expulsión del Paraíso. Los seres humanos pierden la felicidad, consistente en su calidad de criaturas de la deidad, por atreverse a subvertir los tabúes con la desobediencia, con la autonomía del pensamiento y con el encuentro del hombre y la mujer a partir de la sexualidad erótica . En su carácter normativo queda claro en el mito que la subversión al poder, el protagonismo humano y el erotismo están prohibidos y se les concibe como *la caída*.

De hecho una fuerza sobrenatural concebida como espíritu, sustancia misma del Dios, pero diferente al Dios padre, fue la encargada de lograr que la madre virgen humana concibiera al hijo, sin tener relaciones coitales con un hombre, lo pariera y aún después de todo se mantuviera virgen (hechos que debieron ocurrir, de acuerdo al modelo humano, necesariamente en su cuerpo y que pasan por la vagina: tanto la concepción en la que interviene un otro, como en el parto, en que el cuerpo del producto pasa por el conducto vaginal para que ocurra el nacimiento).

Concepción y parto implican, en la misma concepción del mundo pero en la que atañe a las mujeres plenamente humanas,

la pérdida de virginidad. No se sabe, en lo nebuloso del mito, cómo aún después de parir se mantuvo la virginidad, cómo nació el hijo sin desflorar a su virginal y santa madre.

La Virgen María concibió a Jesús, su único hijo, por medio de un acto mágico inexplicado y cifrado en la fórmula abracadábrica: "...por obra y gracia del Espírtitu Santo".

Estos hechos mágicos que oscurecen la proyección de lo social en el mito, adquieren mayor relevancia ya que en la mitología católica tiene también un enorme peso lo humano, lo histórico. Las relaciones entre los dioses y los hombres son fiel representación fantasiosa (ideológica) de las relaciones sociales y políticas de la cultura de la sociedad pastora semita y de las tradiciones que la conforman. Tal es el caso de las relaciones de consanguinidad cuyo modelo es la tríada ideal de la familia patriarcal occidental: padre, madre, hijo. En tanto que representación ideal de lo real o del modelo social, es creíble y funciona como una de las pruebas en que se finca la credibilidad del relato religioso y de su trama.

El carácter familiar de las relaciones sustenta la posibilidad de identificación de los creyentes —por mecanismos de proyección— con los personajes del mito y con lo que ocurre en él, de manera reiterada mediante el rito. Lo familiar permite el hecho que, con todo, está basado en la subalternidad de los seres humanos en relación con los dioses y del mundo terreno en relación con el cielo, así como en las diferencias radicales inherentes a quienes pertenecen a mundos distintos: sagrado y terreno, eterno y mortal. El hombre social crea culturalmente al *otro*, pero una vez creada la deidad en la dialéctica histórica, adquiere vida propia y poderes reales con su mundo, su filosofía, sus normas de vida, recrea al hombre social en su calidad de "siervo del Señor"; la diferencia en este nivel es insalvable: uno es Dios, el otro es mortal.

Las coincidencias parciales contrastan con la no-humanidad de algunos procesos de creación del dios-hombre cuya génesis forma parte del relato mítico, los cuales se separan hasta el desconocimiento de las formas de creación de los seres humanos, en sus aspectos biológico, social y cultural.

Los protagonistas centrales de la mitología católica —antropomórfica y androcéntrica— mantienen también características que

reproducen los ideales patriarcales de los modos de ser de acuerdo con el género y la edad: Dios Padre es la encarnación del poder absoluto: todopoderoso y omnipotente, es por excelencia el padre, el gran patriarca Señor del Cielo y de la Tierra; su hijo, joven y varón tiene las cualidades positivas y negativas humanas, entre otras el amor, la voluntad, la inteligencia, el sufrimiento; la Virgen es abnegada, y sobre todo es madre, con las características de las mujeres del tiempo histórico. Existe sólo por la maternidad, mantiene la esperanza, a punta de fe, y vive para los otros.

En esta concepción mítica, la mujer no es creadora (como lo es sola o junto con el hombre en otras religiones). Lo único que hace la deidad central que la representa en la trama del mito, la Virgen, es ser engendradora y creyente, vehículo para la encarnación humana del Dios, como deben serlo las mujeres en la sociedad. Por eso la diosa femenina del catolicismo es una deidad menor, en comparación con el Dios absoluto que es presentado como tres divinidades diferentes que lo conforman: el Dios Padre y el Dios Hijo, el Dios Espíritu Santo, quienes se agandallaron todo, como los hombres —que son el modelo material de la representación simbólica—, menos la maternidad.

Cuerpos eróticos sangrantes: la sexualidad

En diversos pasajes del Antiguo Testamento está expresada la concepción de la sexualidad como suciedad. En ella, por cierto, el interlocutor, el escucha de la deidad, es hombre:

> Habló Jehová a Moisés y a Aarón, diciendo: Hablad a los hijos de Israel y decidles: cualquier varón cuando tuviese flujo de semen, será inmundo... Y cuando un hombre yaciere con una mujer y tuviere flujo de semen ambos se lavarán con agua, y serán inmundos hasta la noche. (Levítico 15:2,18).

Importa destacar que ningún pasaje de la norma sobre la sexualidad está dirigido a las mujeres como escuchas, como sujetos. En todos, ellas son objetos: recipientes y portadoras de la inmundicia y del mal. La intencionalidad misógina de la disciplina consiste en la protección del sujeto de la obra de Dios. En ningún sitio se dice

lo que hiciere la mujer ante su propia inmundicia, inherente a sí misma y no obtenida por contacto. Si la sexualidad es impura, y las mujeres son las contaminadoras de los hombres, las monjas tienen sobre sí, por su condición genérica, una doble condena debida a su sexualidad: en tanto que mujeres-encarnación del pecado, cuyos impulsos negativos deben ser contenidos, y como mujeres signadas por la menstruación:

> Cuando la mujer tuviere flujo de sangre, y su flujo fuere en su cuerpo, siete días estará apartada; y cualquiera que la tocare será inmundo hasta la noche...
>
> Si alguno durmiere con ella, y su menstruo fuera sobre él, será inmundo por siete días; y toda cama sobre que durmiere será inmunda. Y la mujer, cuando siguiere el flujo de su sangre por muchos días fuera del tiempo de su costumbre, o cuando tuviere flujo de sangre más de su costumbre, todo el tiempo de su flujo será inmunda como en los días de su costumbre... (Levítico 15:19,24,25).

La valoración negativa de la mujer, intrínseca a la concepción cristiana del mundo y de la vida, queda expresada en el estigma inherente a su condición sexual: la menstruación es la marca, en el cuerpo de las mujeres, del rechazo social a que están sometidas, de su descalificación y de su sometimiento; es decir, de su opresión justificada en la suciedad de sus cuerpos sangrantes.

Concebida como baja pasión opuesta y antagónica la espiritualidad, la sexualidad ha sido normada de una manera rígida y estricta. Se la ha rodeado de un conjunto de tabúes —verbales, físicos, de relación, de pensamiento—, hasta convertirla en un tabú. Concebida y vivida sucia, ocupa un sitio bajo en las experiencias humanas. Es un espacio de perdición: pertenece al ámbito del mal y lo estructura.

El erotismo es pecado. Está constituido por acciones, pensamientos, sentimientos, actitudes o deseos que atentan contra la divinidad. Pecado que proviene del mundo demonaico del mal. A pesar de los medios coercitivos para desterrarla, la sexualidad es

uno de los ejes de la vida social y aparece ligada al erotismo. Se la interpreta entonces como acción del Diablo. La sexualidad y el erotismo son tentaciones: son la presencia y la confirmación de la existencia del Diablo.

El cuerpo y la sexualidad de la mujer se convierten en el espacio de una batalla permanente y eterna, que libran para siempre el Dios del bien —hecho presente por la oración, la eucaristía, la penitencia y la abstinencia—, y la divinidad del mal que tienta, pone a prueba, y trata de conquistar para sí a la persona.

La mujer-costilla

En esta tradición cultural el erotismo es expresión permanente del mal y debe ser vencido. En la cosmogonía la mujer aparece cuando el hombre ha dado nombre a todo lo que le rodea. Es representada como un ser secundario, dependiente de él. Fue creada de su cuerpo en un segundo momento, para hacerle compañía. Surge de su costilla, y le pertenece porque es parte de él. Acto seguido, Adán ejerció el poder de la palabra también sobre la mujer:

> Esto es ahora hueso de mis huesos, carne de mi carne, ésta será llamada Varona, porque del varón fue tomada..., dijo.

Si la mujer no tuvo un proceso autónomo de creación, como el hombre, sino que le fue desprendida, queda ligada a él. En una de las acciones más significativas, Adán le dio por nombre Varona, femenino de varón; al designarla, ejerció su poder sobre ella: la definió y la estigmatizó. En estas líneas cosmogónicas está la definición filosófica esencial de la mujer a partir del hombre, se establece su pertenencia, su dependencia y, finalmente, su subalternidad, consagradas como palabra divina.[14]

---

[14] "Entonces Jehová Dios formó al hombre del polvo de la tierra, y sopló en su nariz aliento de vida, y fue el hombre un ser viviente.../ Y dijo Jehová Dios: No es bueno que el hombre esté solo, le haré ayuda para él...(entonces formó a los animales)/ Entonces Jehová Dios hizo caer sueño profundo sobre Adán, y mientras éste dormía tomó una de sus costillas, y cerró la carne en su lugar/ Y de la costilla que Jehová Dios tomó del hombre, hizo una mujer, y la trajo al hombre/ Dijo entonces Adán: Esto es ahora hueso de mis huesos y carne de mi carne; Ésta será

Existe sin embargo, en la Biblia, otra versión que no implica esta subalternidad desde el momento de la creación. Hombre y mujer son creados de manera simultánea y autónoma, como unidad genérica, somo ser humano, expresión de la unidad divina, conformada por los dos géneros como esencia de la divinidad:

> Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra lo creó. Y los bendijo Dios, y les dijo: Fructificad y multiplicaos, llenad la tierra, y sojuzgadla, y señoread en los peces del mar, en las aves de los cielos, y en todas las bestias que se mueven sobre la tierra. (Génesis 2:27,28).

Es éste el único texto cristiano en el cual la deidad incluye de manera unitaria los dos géneros. En el resto se va conformando una concepción de la divinidad compuesta por tres entes, dos de los cuales son masculinos y, el otro, lo es por inferencia: Dios, Cristo y el Espíritu Santo. Simbolizan en Dios al varón anciano, blanco y barbado, y en Cristo, a un joven, blanco y barbado también. Ambos simbolizan el Espíritu Santo, es más que un ente, la fuerza y la esencia divinas. Todos simbolizan el orden patriarcal.[15]

La versión de la unicidad humana, incluida en la Biblia, no es reconocida. La mujer-costilla conforma la versión dominante y el sentido común. Corresponde con el lugar subordinado y dependiente de las mujeres en las sociedades patriarcales de las que surgió el crsitianismo —sociedades pastoras, tribales y esclavis-

---

llamada Varona, porque del varón fue tomada. Por tanto dejará el hombre a su padre y a su madre, y se unirá a su mujer, y serán una sola carne" (Génesis 2:7,18,21-23).

[15] Una evidencia empírica del signo patriarcal de la religión católica, la encontró Malinowski en las trobriand. Los melanesios habían tenido contacto con misioneros y a pesar de la dominación, éstos no habían logrado convertirlos al catolicismo. La explicación de Malinowski a la dificultad del proceso de aculturación consistía en que la estructura simbólica de la divinidad patriarcal y la relegación de la madre a un plano inferior chocaba con la estructura social y con la concepción del mundo de los melanesios basada en la matrilinealidad avuncular. (Cfr. Malinowski: 1974, 1975).

tas—, y en las que ha desplegado su influencia, aunque sus modos de producción sean diversos.

La mujer-manzana

Establecidas la subalternidad y la dependencia vital de la mujer, la cosmogonía cristiana incorpora otros aspectos que justifican su discriminación, para conformar con todo ello su esencia social opresiva.

En un mundo de obediencia, la mujer subvierte el orden divino: desobedece las órdenes de Dios e involucra al hombre. Proclive al engaño y ávida de sabiduría, encarna atributos exclusivos de la divinidad. Su desobediencia simbólica se concreta en el rompimiento de un tabú erótico y devela su corpóreo erotismo. El conocimiento que aspira a obtener y el erotismo son sabidurías y experiencias autónomas, espacios de humanización y de cultura que le están vedados.[16]

El enfrentamiento entre la divinidad y la mujer ocurre en el territorio del erotismo como espacio de goce, como espacio de conocimiento, y como afirmación humana frente a la divinidad. Es un enfrentamiento político; el mito sintetiza la derrota de la mujer y su estigmatización. En él se plasma la valoración negativa de la búsqueda del conocimiento no circunscrito a la divinidad, en particular la que hacen las mujeres.

La vergüenza, el castigo y la represión del erotismo concretan la sujeción de los seres humanos. Todo lo humano: el cuerpo, el

---

16 "Y estaban ambos desnudos, Adán y su mujer, y no se avergonzaban./ La serpiente era astuta, más que todos los animales del campo que Jehová Dios había hecho; la cual dijo a la mujer. ¿Conque Dios os ha dicho: no comáis de todo árbol del huerto?/ Y la mujer respondió a la serpiente: del fruto de los árboles podemos comer; pero del fruto del árbol que está enmedio del huerto dijo Dios: No comeréis de él, ni tocaréis, para que no muráis./ Entonces la serpiente dijo a la mujer: No moriréis; sino que sabe Dios que el día que comáis de él, serán abiertos vuestros ojos, y seréis como Dios, sabiendo el bien y el mal./ Y vio la mujer que el árbol era bueno para comer, y que era agradable a los ojos, y árbol codiciable para alcanzar la sabiduría; y tomó de su fruto y comió; y dio también a su marido, el cual comió así como ella./ Entonces fueron abiertos los ojos de ambos, y conocieron que estaban desnudos; entonces cosieron hojas de higuera, y se hicieron delantales..." (Génesis 2:25; 3:1-7)

erotismo, la subjetividad autónoma, la independencia y la actividad creadora, son malos. Y a la transgresión sigue el castigo: Para las mujeres, parir, para los hombres, el trabajo. Son elementos relacionados, entre sí conforman una unidad punitiva, bendicen la división genérica de la vida, y al momento, la sacralizan satanizándola. La subversión de los designios divinos permite legitimar las relaciones de poder, desde el poder supremo. Aparece la enemistad con la simiente.

La subversión de la mujer es el hito que marca su cautiverio y su destino como cuerpo para la sexualidad procreadora en el dolor. El círculo se cierra con la monogamia para la mujer: "Tu deseo será para tu marido". Y con la dominación masculina: "él se enseñoreará de ti".

> A la mujer dijo: multiplicaré en gran manera los dolores en tus preñeces; con dolor darás a luz los hijos; y tu deseo será para tu marido y él se enseñoreará de tí. (Génesis 3:16).

La pérdida de la felicidad oiriginal, del Paraíso —de la libertad para hombres y mujeres—, atribuida a la mujer se representa como el pecado original o pecado de la carne. Reúne en el ámbito del mal la sexualidad y el conocimiento, claves que aproximan a los mortales a la divinidad. La culpable de la transgresión, de haber violentado el interdicto, castigada con la exclusión vital del goce paradisiaco de la no conciencia, con el sufrimiento y con la muerte, es la mujer.[17]

Se construyó el personaje: la mujer. Se le dio un valor negativo

---

[17] En su obra *El folklore en el Antiguo Testamento*, Frazer (1890:10-11) llama la atención sobre el carácter de la concepción bíblica sobre la mujer y no duda en calificarla como misógina: "Apenas trata de ocultar el profundo desprecio que siente por la mujer. Lo tardío de su creación y la manera irregular y poco digna en que ocurre —a partir de un trozo de su amo y señor, después de haber sido creados los animales inferiores de manera decente y regular—, bastan para poner de relieve la mala opinión que el autor tenía de la naturaleza femenina; y en lo que sigue, su misoginia, como en justicia podemos llamarla, se intensifica todavía más, cuando atribuye las desdichas y tristezas de la especie humana a la crédula insensatez y los apetitos desenfrenados de su primera madre".

a cualidades que fueron asociadas al género femenino, y se la satanizó. Al hacerlo, se logró la representación simbólica de todas y cada una de las mujeres: por su desobediencia erótica e intelectual son la encarnación del mal y están destinadas a ser culpables y a sufrir para pagar su culpa.

La tierra. Los hombres

Los hombres se asemejan al poder sagrado y sobrenatural, y tienen las capacidades inherentes al poder: ellos pueden decidir y actuar sobre los hechos, sobre la vida y, de manera particular, sobre las mujeres. Los hombres transforman las cosas y obtienen productos, dinero y reconocimiento social: ellos *son*. Dan amparo, protección y seguridad y el mundo puede caminar bien, siempre y cuando haya un hombre en torno al cual vivir. Cualquier tipo de vida es soportable junto a un hombre, porque le otorga seguridad primigenia a la mujer, la seguridad que sólo pudo recibir en el pasado de su madre y que ha perdido para siempre: la seguridad de existir.

La mirada del hombre da a luz a la mujer. La mujer cree, entonces, en primer término en el hombre, su confianza en él sólo es comparable con la que tiene a lo divino. Mediante la fe, la mujer se deposita social y subjetivamente en el hombre. La violencia, la humillación, la permanente servidumbre, son vivibles siempre y cuando él esté dispuesto a protegerla. El desasosiego de ella se basa en que existe el peligro de que no lo haga. Eso explica que el hombre sea vitalmente requerido y reclamado para reconocerla como individuo, como grupo en la sociedad y como género en la historia.

El contenido de la relación de las mujeres con los hombres es religioso. Lo es en particular, por lo que representan ambos en esta relación: el hombre tiene las características y los atributos básicos de la divinidad la mujer, la de los fieles.

El hombre es omnipotente en relación con la mujer, la cual se deposita en él como objeto. lo espera todo de él, pone su vida en sus manos en la más absoluta dependencia; ella parece estar conformada por una naturaleza distinta y desde luego inferior, por eso lo admira, lo ama. acepta el poder absoluto de los hombres

sobre su persona. La mujer asume en su relación con los hombres el poder patriarcal.

La exterioridad del poder del hombre y su influencia absoluta sobre la vida de la mujer le confiere ese carácter de sobrenaturalidad que tienen en esencia las divinidades en relación con los fieles. Así, la relación hombre-mujer está mediada por la veneración hacia el hombre y por la experiencia religiosa.

La experiencia religiosa involucra un poder exterior absoluto —omnipotente sancionado por la sociedad y en la cultura—, asumido por los sujetos partícipes en la relación, interiorizado, funciona como organizador de los afectos y de la concepción subjetiva del mundo y de sí misma; requiere también del aspecto irracional, de la fe, del prejuicio. Sólo en la irracionalidad basada en juicios estereotipados que interpretan la realidad sin crítica y sin contradicciones explícitas, puede soportar la deificación de los hombres (el feminismo es un deicidio, y la experiencia psicoanalítica, también).

La experiencia religiosa requiere también de la búsqueda de la gratificación afectiva por su dolor, su miedo a la soledad, a la muerte —ya sea por medio de su satisfacción, de su proyección, de su compensanción, de su resolución, de su exacerbación de la frustración— afectiva.

A esa centralidad vivencial de esos afectos y percepciones logrados a partir de la exacerbación se le llama sentimiento amoroso. Si la mujer espera que alguien mitigue su malestar existencial es el hombre, el cual se transforma de inmediato en el amado (no importa si existe la relación o no). Se trata de una disposición de la mujer hacia el hombre.

Desde la cultura de la posesión, se aprecia que el encuentro afectivo entre hombre y mujer genere por sí mismo, de manera automática (el problema de la elección es cotidianamente principal pero esencialmente secundario) un estado (amoroso) de sosiego. De hecho se considera el fundamento de la felicidad en el mundo privado: para la mujer significa toda la felicidad y para el hombre, una parte.

La confrontación cotidiana de la concepción ideal con la realidad que es predominantremente de desasosiego, no es sufi-

ciente para desarticular la fantasía. Si algo no funciona, no se pone en cuestión el principio general, el dogma; por el contrario, de manera cristiana el individuo se culpa de los tropiezos y de las imperfecciones que le impidieron alcanzar la consecución de un fin tangible, real, posible, necesario.

Todos, mujeres y hombres, se lanzan a obtener en sus vidas esa relación privilegiada que les permita enfrentar la vida y encontrar la felicidad. De hecho, este tipo de relación hombre-mujer, como relación que supera lo inacabado particular de los seres humanos, se considera un requisito indispensable para vivir. Para los hombres significa mantenerse en el mundo de la maternidad, conseguir para sí una mujer propia, una mujer relevo, eternamente enamorada de su narciso; para las mujeres significa alguien en quién depositar tanta impotencia y vulnerabilidad. Como el hombre tiene el poder social, la mujer imagina que realmente es el indicado para subsanar tanta carencia, tanto dolor; por eso concluye con la sacralización (el *sumum* de la idealización del poder del otro sobre sí y sobre el mundo) al hombre a los hombres, por más miserables que sean.

Las mujeres

A cambio de la omnipotencia masculina puesta en juego para ellas, aplicada a cada una, las mujeres otorgan su adhesión plena, su obediencia, su incondicionalidad, sus cuidados, su trabajo, es decir, su amor, a los hombres y a los quehaceres de la vida social para los que son requeridas.

El hombre es la divinidad terrena. Tener ambas deidades, Dios y hombre, es indispensable para las mujeres en su vida, que no es sino un modo de sobrevivencia. Una deidad las protege desde el cielo y en la eternidad; la otra, les procura la existencia real concreta en la vida terrenal. La mujer que carece de uno de los dos se encuentra en el límite de lo vivible y enfrenta cada día, en cada momento, la posibilidad de sucumbir.

En cambio, la mujer que accede a los dos se encuentra en un estado de completud para desplegarse en la sobrevivencia. Para tolerar la coerción del dueño recurre a lo sobrenatural, lo invoca, le pide fortaleza para soportar o para modificar al otro. Cuando

invoca la intervención sobrenatural para provocar cambios, la mujer no pide cambiar ella misma, porque no se concibe como individuo con voluntad sobre sí, ni sobre el mundo; no se representa ejerciendo poderes transformadores sobre su propio ser, aunque fuera con ayuda divina. Ella se imagina inmutable a través del tiempo: igual a todas las que vivieron antes, igual a quienes vendrán, y se inmoviliza.

De manera simultánea, la mujer se sabe también diferente: su diferencia con el resto de las mujeres es la parte de la conciencia femenina más endeble. Está construida sobre características menores que la distinguen de las otras. El terror de ser como todas las demás es enfrentado con la obcecación de magnificar diferencias formales: el color del pelo, las dimensiones de la figura, la indumentaria, el tipo de casa, los atributos educativos, el tamaño de las uñas, la calidad de los hijos o del esposo, la capacidad de sufrimiento (en el sentido de masoquismo), el tipo de enfermedades padecidas, etcétera. La lista es interminable. En su base, no obstante, se encuentran las diferencias profundas de su situación, las cuales efectivamente hacen que unas se encuentren en circunstancias de vida desconocidas y en ocasiones antagónicas con las otras. Por ejemplo las diferencias de clase, étnicas, incluso raciales, religiosas, educativas, las cuales son en la conciencia femenina tan importantes como las primeras. O, presentado de otra manera, las diferencias profundas son percibidas por sus expresiones. Al mismo tiempo que se subsumen las similitudes.

En la concepción dominante del mundo, cualquier cosa es elevada a la categoría de diferencia esencial, para lograr la separación, la no identificación, la enajenación de los individuos. La conciencia individual basada en la singularidad es confrontada con la conciencia grupal (clasista, genérica, etcétera), como si fueran contradictorias y excluyentes.

Así los individuos y en este caso las mujeres se piensan únicas (lo son) y no reconocen, en un plano de verdadera esencia, lo que tienen de común con las demás. Lo común a todas, por constante, desaparece apoyado en la ideología naturalista o religiosa que lo representa como atributos inherentes al ser mujer. Con estos mecanismos de escisión de la conciencia entre el soy y el somos,

la conciencia de las mujeres se constituye a partir de la negación del reconocimiento del carácter histórico tanto de su condición como de su existencia individual, y de privilegiar su identidad a partir de la clase o de la pertenencia a otras categorías sociales, en demérito del género. Así la conciencia de las mujeres es fragmentaria y se encuentra desarticulada. La naturalidad de la esencia de su ser social está descalificada para organizar su conciencia social de manera integrada.

La mujer se concibe a sí misma primero como hija de, que como mujer; primero como esposa, madre, viuda, ayudante de, que como mujer.[18] Su conciencia femenina se estructura a partir de su ser para otros, de sus relaciones conyugales y maternales o por su dependencia en relación con los hombres y el poder, que como mujer con características de su particular situación. Ella es materia que recibe, está para ser moldeada y ocupada por los *otros*. Su tiempo es circular y es cíclico, su espacio es interior.

La mujer y el orden del universo

La asimilación de la mujer a contenidos determinados e inamovibles, y la homologación de las cosas con la mujer y con la feminidad, ocurre de manera independiente e inadvertida por la voluntad consciente de los individuos, y es resultado de asignar en la concepción dominante primero y de atribuir después, características domésticas a las mujeres, de manera genérica, esencial y estereotipada. Esto sucede al grado que, por contagio por cercanía con las mujeres, lo doméstico y la familia son a su vez, de genéro femenino.[19]

En la conciencia social, colectiva e individual, los atributos asignados a la mujer tienen un sentido natural, al mismo tiempo

---

[18] Este hecho se manifiesta de manera aguda con mujeres que fueron esposas, se han divorciado y continúan llevando el apellido conyugal, o se presentan como la "ex" de alguien (con el fin de mantener siquiera esa relación de continuidad y de contigüidad con el otro); los demás también les dan ese tratamiento porque aun cuando se han separado, la relación de propiedad conyugal nunca queda totalmente eliminada.

[19] En diversas cosmovisiones el universo, el mundo, y diversas dimensiones de lo cognoscible se organizan en masculino y femenino (Harris, 1981).

que de ella se esperan reacciones, actitudes, comportamientos, sentimientos y formas de ser ligados a esas características. A esa naturalidad de lo femenino en la mujer que es proyectada a una parte del universo se debe la dificultad para asimilar y aceptar, tanto por las mujeres como por los demás, cambios en las actividades, en los comportamientos, en las formas de hablar, de sentir, en las aspiraciones y en las actividades y papeles de las mujeres.

Lo inamovible de las características femeninas atribuidas a la naturaleza la división de lo existente en masculino y femenino, permiten explicar el carácter inmutable de las cualidades históricas proyectadas a partir de los géneros a todo lo circundante.

La mujer es femenina, el hombre es masculino. El cosmos se divide a su vez en masculino y femenino, y el orden cósmico es intocable, inmodificable por la acción humana. De ahí las crisis profundas en la autoidentidad de las mujeres, y en la conciencia social producto de cambios en la condición de la mujer. No hay elementos para interpretarlos, porque no están previstos en la concepción sobre las mujeres y sobre todo en la visión cósmica general.

Si cambian las mujeres concretas y reales, cambian también los hombres, quienes definen por contraste paradigmático a las mujeres. Si se trastoca el contenido de la feminidad suceden cambios en la masculinidad; pero sobre todo se trastoca todo lo existente, porque en el mundo totalmente sexuado no se sabe más cuál será el nuevo contenido de lo femenino y lo masculino para todo lo existente.

El parámetro vivo natural, la mujer, es la primera que no ajusta con la definición occidental cristiana, como madresposa eterna. El problema es grave ya que significa la cercanía de la muerte tanto para el individuo como para la sociedad. Significa, en más de un sentido, la muerte de la cultura: la muerte colectiva de uno de los aspectos centrales subjetivos y objetivos, ideológicos y sociales de ordenamiento del mundo. Los individuos, lo viven con la angustia, la desesperación y el dolor de una muerte y la sociedad se revuelve buscando fórmulas que salven a su cultura, que devuelvan la certeza.

Ante los cambios surgen intolerancia o equívoca esperanza.

Hay crisis políticas e ideológicas que, para restaurar la normalidad, requieren instituciones y personalidades de tiempo completo dispuestas a salvar su cultura de la muerte. Un ejemplo claro en el trastrocamiento que ha significado la apropiación de las mujeres de algunas posibilidades vitales, ha sido su lucha por despenalizar el aborto y la respuesta firme de la iglesia católica. Tal es el papel intelectual de funcionario de la cultura patriarcal que cumple el Papa al dirigir a los creyentes en la lucha contra la despenalización del aborto. Claramente en su carácter de representante del orden patriarcal, cifrado en ese caso en la sujeción política de la mujer como objeto de la maternidad.

Aunque todos los miembros de la familia constituyan la familia y, en ese sentido puedan representarla o representar sus intereses corporativos, la familia es un atributo y un espacio femenino. No es sólo una posibilidad de representación para las mujeres, como lo sería para los demás si accedieran a hacerlo.

Las mujeres representan la casa, son la casa donde viven, pero también son la casa en sentido simbólico, sitio de partida y de arribo, lugar privado para el recogimiento personal y las satisfacciones vitales. Para la mujer la casa es un lugar de trabajo, de la realización plena, del amor, de la enfermedad, del cuidado de los demás, de la soledad, de su reclusión y de la muerte. La casa es su espacio vital exclusivo.

Si la casa es bonita, grande o chica, si está cuidada y ordenada, si se realiza su mantenimiento con asiduidad, todo se convierte de manera implícita en responsabilidad, obligación y atributo de la mujer. Aunque todos vivan en la casa y puedan hacerse cargo de algunas actividades o, a la inversa, si la mujer no tiene tiempo para ocuparse de algunos menesteres domésticos, no importa. Los demás no se ocupan, siempre esperan que lo haga la mujer, porque la responsabilidad directa de la casa le es consustancial. A ellos, en cambio, les es ajena: como madresposa debe preocuparse y resolver la problemática de la casa y de lo doméstico, de la familia y de los familiares. Si lo hace es natural. Si no lo hace crea un problema trascendente que poco tiene que ver con el hecho concreto. El mal funcionamiento de la casa, las faltas en el quehacer, los problemas familiares, son agresiones de la mujer al resto de la

familia, atentados emocionales y sociales que se ubican en la órbita del poder: son desobediencia política.

Aunque todos coman y puedan preparar alimentos, ella es la comida. Y no lo es sólo como metáfora, sino objetiva y subjetivamente. Aunque todos sean aptos para preparar los alimentos y para adquirirlos, ella debe comprar, cocinar, limpiar, lavar, eliminar los desechos: la mujer-madre es la comida y por su mediación alimenta a los demás, o no lo hace. Pero si no lo hace, nadie puede ocupar ese lugar, ese espacio, ese papel.

No alimentar no constituye una obvia desorganización del funcionamiento de la casa superable mediante suplencias, colaboración o distribución alternativa entre los otros miembros del grupo doméstico. Dejar de alimentar o dejar de hacer significa por parte de la mujer la transgresión de aquello que asigna a cada cual un lugar en la existencia. Si la mujer cumple funciones, realiza actividades y trabajos, atiende y cuida, sana o amortaja nadie piensa que realiza un esfuerzo personal: ella sólo cumple un deber y manifiesta un don divino o una cualidad natural. Cada mujer como receptáculo cultural aprecia sus hechos como invisibles.

—Perdone señora: ¿usted trabaja?

—¡No! Soy ama de casa.

—Y, ¿le ha costado mucho trabajo educar a sus hijos?

—No, qué va, pa'qué más que la verdad. Ahí se me han ido criando solitos, con el favor de Dios.

Es generalizado el aparente desconocimiento de la energía vital aplicada por las mujeres en sus quehaceres vitales. Hacer o dejar de hacer no implica la expresión de cualidades adquiridas de las mujeres o de facultades desarrolladas, no se piensa que sus acciones son consecuencia de conocimientos o de un saber particular, tampoco son valorados como la realización de actos y obras creadoras.

Los aprendizajes, las más diversas y complejas destrezas, la capacitación técnica, intelectual, y emocional de las mujeres, sólo mejoran lo que ya estaba en ellas: que va desde la comprensión hacia los demás y las oraciones, rezos y plegarias, hasta los

conocimientos para cuidar a los niños, que implican la puesta en marcha de la cultura y de la organización política del mundo.

O son dones divinos innatos o son cualidades biológicas de las hembras. La tesis de que la feminidad es un atributo biológico se estructura entre otras ideas en torno a una concepción sobre la evolución de la vida y en particular sobre la humana, que en su intento de explicar la universalidad de la feminidad incluye la idea de un parentesco biológico entre las especies, más bien parecido a ciertos modelos de consanguinidad social que a relaciones biológicas.

Se concibe la similitud de las mujeres con toda clase de animales pasando por pájaras, vacas, puercas, perras, gatas, leonas, elefantas y changas. Todas son hembras, por su papel en la reproducción, sus atributos, en distintos grados de complejidad y de evolución, se piensa, deben partir de los mismos principios. Las cualidades de las hembras son convertidas por razón de la cosmovisión sexuada, en femeninas. La feminidad no es atributo nada más de las mujeres, sino se extiende por todo el mundo animal, incluso sobre el vegetal y el mineral.

Femeninas son las borregas, las hormigas, las arañas, las conejas, como también lo son ciertos vegetales o algunas de sus partes, e incluso algunas piedras.

Se considera que las mujeres son animales y que sus cualidades son transmitidas por principios materiales. No se ha aclarado bien pero es casi seguro que sean los genes los encargados de pasar la información cultural femenina de generación en generación y de especie en especie. En un segundo momento ciertos mecanismos hormonales serían los encargados de ponerlas a funcionar.

Con estas tesis y algunas más, aquellos que tienen una ideología laica y materialista, llamada científica, pretenden explicar el porqué de la feminidad femenina de las mujeres y de la mitad del universo.

En el hacer de las mujeres no se reconoce su energía vital aplicada y la movilización de su voluntad indispensables para cualquier realización social. Si las mujeres no cumplen sus deberes, nadie se siente interpelado para hacerlo en vez de ellas, o por lo menos en su lugar, aun cuando nada lo impediría.

Si la mujer no hace sus quehaceres y no se comporta como debe, merece una reprimenda, un castigo. La lógica del poder lo reclama: la mujer ha faltado a algo más que a una obligación social, se trata de una transgresión más grave para todos: ha faltado a su feminidad, a un orden social y político y, con ello, ha atentado contra la estructuración del mundo. Pone en entredicho su ser y, sobre todo, debido a sus cualidades como dadora y preservadora de la vida, el de todos los demás. Su falta es interpretada como autonegación, como muerte de sí y del mundo inmediato y trascendente.

Por eso la sociedad, y las instituciones del Estado más conservadoras como la iglesia y la familia, pero también los individuos particulares, no toleran que las mujeres no cumplan sus tareas, cambien los comportamientos o las costumbres. En cada ocasión, temen que deje de hacerlas para siempre, por eso se tambalea su seguridad básica que, tanto en el caso de los individuos como en el de las instituciones, está indisolublemente ligada a que la mujer se comporte como mujer, piense como mujer haga las cosas que deben hacer todas las mujeres.

El ser social de las mujeres se empalma en la conciencia con contenidos maternos —también históricos—, tanto en la división social del trabajo, como en la división emocional del trabajo[20] de la naturaleza y del universo. No se trata de una división simétrica, el mundo conciencial no se reparte de manera equitativa. La casa, la familia, el trabajo doméstico y sus ocupaciones no son de un modo llano un conjunto de actividades o un trabajo, constituyen además un modo de vida femenino.

Sobre determinadas relaciones de reproducción se levantan superestructuras jurídicas políticas, y determinadas formas de la conciencia social y de la subjetividad individual: son un modo de vivir la vida y de apreciarla, como parte de un modo de vida social general profunda y estereotipadamente dimorfoseado. Con base en lo sexual, cada género queda obligado a vivir la vida desde un

[20] La categoría de división emocional del trabajo fue elaborada por Agnes Heller (1980*c*).

espacio, un tiempo, un territorio, actividades y formas de ser y de pensar, de relacionarse, absolutamente excluisvas y excluyentes.

En la cosmogonía dominante la mujer encarna y representa en la pareja a la pareja y en la familia a la familia; a los hijos frente al esposo y, en su ausencia, a el ante los demás. Ante sí misma, ante los demás y en una dimensión cósmica, representa y encarna la casa, lo doméstico, lo nutricio, la vida y la muerte.[21]

La mujer es asimilada en la cultura patriarcal con la totalidad conformada por la imbricación de: familia-casa-mundo doméstico-comida-cuidados-salud. Por esta razón son atributos de la mujer a su vez cada uno de ellos; por el mismo mecanismo, adquieren el género femenino. En esta concepción del mundo son sexuados todos los seres vivos, pero también todas las cosas, las acciones, los comportamientos, las relaciones, las actividades, los lenguajes, los espacios, los elementos de la naturaleza, el cosmos.

Todo en este mundo es caracterizado y valorizado como femenino o masculino. Y, desde esa perspectiva, todo lo que es concebido como vital, ya sea de la vida o de la muerte, es identificado con la mujer, con la feminidad.

El espacio interior de cada individuo, su mundo interno, sus emociones y sus reflexiones más profundas —hasta los sueños— pertenecen al ámbito femenino, de manera análoga a los espacios interiores de la sociedad y del universo.

El adentro y el tiempo de las mujeres

El espacio de vida de las mujeres es un espacio interior. Es al adentro,[22] y el adentro es a la vez su espacio de recogimiento y cautiverio.

---

21 "Si la casa es mi fortaleza y esos sitios, sus torres y almenas. Desde ellas me guarezco del mundo y lanzo más dardos y flechas. Es también un barco con en el que navego por el ancho mar y desde donde contemplo, sentada en el quicio de la cocina, el paso de los delfines y los peces mientras hago mis recuentos, inventarios y balances", afirma Mariclaire Acosta (1984:72) al preguntarse ¿Yo soy mi casa?

22 Paz (1982) homologa el claustro del convento en que se encuentra recluida Sor Juana, con la matriz, de dondo interpreta la vida conventual de Sor Juana como una regresión al vientre materno (Véase el Capitulo XI).

Adentro, por el encierro de las mujeres en la reproducción, que deriva de las tareas sociales y culturales atribuidas a su cuerpo y a su subjetividad. Adentro, además, por los espacios físicos y sociales en los cuales la mujer transita.

El adentro de las mujeres existe simultáneo a la vida exterior de los hombres. Ellos tienen el adentro sólo como espacio para reproducirse: acuden a él a alistarse para el mundo de afuera, espacio vital en el cual se realizan.

Adentro y afuera: mundos distintos y separados, privado y público, interior y exterior son realidades construidas en torno a la profunda división de la sociedad, de la cultura y de la vida de los seres humanos basada en la adscripción genérica que segrega. El principio rector de esta división en compartimentos casi estancos es que permite la reproducción de las diferencias genéricas no intercambiables: ser hombre es no ser mujer y ser mujer es no ser hombre.

El adentro subjetivo de la mujer corresponde a su existencia para otros, arraigada en el encierro de tal manera que incluso su interior no se construye sobre algo propio. Su contenido son siempre los otros. Los otros en primer término, antes que ella misma, lo cual da un carácter opresivo a su identidad, tanto a su percepción como a la vivencia de sí misma.

El ser de la mujer se constituye sobre lo que lo otro y los otros necesitan de ella. Así, la familia y la pareja son para las mujeres espacios vitales —emocionales, intelectuales y eróticos—, de carácter cerrado y exclusivo. En ellos la mujer debe satisfacer sus necesidades y expectativas de manera que no le sea necesario —y no le está permitido—, trascenderlos en la búsqueda de otras relaciones, de otras fuentes de satisfacción, de posibilidades de realización más allá de la sobrevivencia.

El espacio-territorio de la mujer es la casa. En ella la mujer permanece encerrada por y en su trabajo, en su mundo, por las normas y el poder que le impiden salir. Casa y mujer conforman así la unidad indisoluble mujer-casa, en la cual no se sabe dónde comienza una y dónde acaba la otra. Es tal la identidad entre una y otra que la feminidad implica que no haya mujer sin casa, ni casa sin mujer.

De ahí la aspiración femenina, social, y los enormes esfuerzos que hacen las mujeres por obtener su propia casa (su marido, sus hijos), así como las dificultades que enfrentan si no lo consiguen. La inexistencia de la casa significa además de frustración personal y fracaso social, la feminidad incompleta. De ahí también la problemática de quienes viven sin mujer, lo que significa de hecho, la carencia del sujeto estructurador de los mundos interiores, materiales y subjetivos.

Como síntesis de su modo de vida, la subjetividad de las mujeres corresponde al adentro. Es una subjetividad de la reproducción que debe dirigirse fundamentalmente a reproducirla. La subjetividad masculina se construye también sobre el adentro como soporte, pero sobre éste se superpone el afuera como expresión de la búsqueda y de la creatividad para desenvolverse en lo diverso con los demás y no para las demás.

Cuando Franca Basaglia (1983) caracteriza la subjetividad de la mujer como una subjetividad para los otros, y a su cuerpo como cuerpo para otros se refiere a la expropiación del yo realizada a la mujer. Desde luego, se trata de una concepción antropológica que sintetiza el hecho histórico de que las mujeres reales no han tenido la opción de construir otro adentro personal, otro yo, que no sea el adentro social y cultural poblado por los otros: en el mundo patriarcal el contenido y la identidad de las mujeres han sido siempre *los otros*.

Las mujeres han plasmado su subjetividad en su vida cotidiana en cada acto, en cada instante, durante toda su vida; pero también hay mujeres que han dejado testimonio de esa subjetividad en el arte. En él se expresa su ser social, su identidad cultural y su experiencia personal, tal es el caso de la pintora mexicana Frida Kahlo, quien sintetiza de manera simbólica el adentro de las mujeres, su vida, como vida interior, encerrada, cautiva de su condición genérica.

En algunas obras manifiesta frustración ante la maternidad. Aparece ella ligada a fetos que, para ser mostrados y por no-nacidos, están fuera de su cuerpo que los alimenta, están fuera por inacabados. Ella es su cuerpo-maternal y los fetos son parte de su ser incompleto, inacabado, estéril. Frida no-madre es su adentro y

surge de su cuerpo que le impide satisfacer su dimensión de madre; como negación afirma al cuerpo como prisión; al mostrar la negación de la maternidad afirma el cuerpo-matriz como esencia positiva y cárcel de todas.

El verbo de las mujeres es *esperar*: su esencia social es la espera y su actitud vital en esa espera es la esperanza.

El tiempo es una convención histórica y es una dimensión de la vida. El tiempo es un hacer y su contenido varía social e individualmente. No existe un tiempo homogéneo para los seres humanos: cada individuo vive un tiempo diferente de acuerdo con las circunstanacias y los grupos y categorías sociales a los que pertenece.

En el extremo de las relaciones de poder, el contenido más radical del tiempo es la muerte determinada e inflingida al sujeto por un poder. Por ejemplo en situaciones de guerra, en homicidios y en la pena de muerte. Es el poder absoluto, la totalización concretada en la conculación de la vida de otro, el cual se encuentra sometido de manera absoluta. En cuanto a las mujeres, su tiempo comparado con el de los hombres es diferente, debido a sus diferentes modos de vida, concepciones del mundo y percepciones particulares.

Hombres y mujeres son diferentes sexual y genéricamente, conforman por eso culturas diferentes, específicas, de acuerdo con esa vivencia histórica del género. De ahí que sus tiempos no son iguales. El tiempo del hombre tiene como esencia el hacer, su dimensión es el futuro, es la trascendencia de la muerte en la realización protagónica de la vida. El hombre define el tiempo social y construye el futuro.

El contenido del tiempo de las mujeres es la permanente repetición de sí mismas (cuando menos en parte); es la repetición de los tiempos de todas las mujeres, indiferenciado en cuanto a su concreción particular. La esencia del tiempo de las mujeres es la espera de la repetición de un devenir inmanente, determinado fuera de la mujer y atribuido a su propio cuerpo, a su propia naturaleza. Es la repetición infinita de lo idéntico: el ciclo de vida que realiza a través del cuerpo y de una subjetividad cautivos. La

sexualidad cosificada procreadora o erótica y la sujeción dependiente a los hombres y al poder.

La vida de la mujer es fundamentalmente reproductiva, su tiempo es el de la reproducción. Para las mujeres el futuro no tiene existencia, si no es *en los otros*. Así el tiempo de las mujeres es un pasado que reitera, reafirma y reproduce a su vez al tiempo muerto.

Como el adentro es eje de su identidad, a las mujeres las define el tiempo de la recurrencia, de la repetición, de lo ya vivido por los otros y de lo que otros vivirán, es un tiempo sin sorpresa; es la dimensión del no-hacer, todo se rehace y con ello trae la certidumbre, la confirmación de que el devenir es natural. Es un tiempo cíclico.

Las sociedades agrarias tienden a desarrollar una concepción del tiempo como repetición, les es útil para recordar aquello pasado que debe ocurrir de nuevo. El tiempo agrario está ligado al tiempo de las semillas, de las lluvias, de las estaciones, del trabajo de la tierra que es cíclico —sobre todo si no hay cambios técnoeconómicos.[23]

La ideología que homologa a la mujer con la naturaleza encuentra en la relación de los hombres con la tierra el modelo explicativo de todo lo que es y acontece a la mujer. Así, el tiempo de las mujeres de hecho emana de su cuerpo, de sus ciclos, que se proyectan y le dan una impronta a sus vidas; no de su trabajo. Ellas viven un tiempo de reiteraciones, sin futuro distinto, como una

---

[23] Así, el tiempo es una categoría histórica, determinada por las condiciones socio-culturales. Sin embargo, los sujetos se encuentran sujetos a diversos tiempos, algunos de ellos producto de convenciones o imposiciones: en primer término está el tiempo dominante, que homogeneiza con la ideología de que el tiempo es igual para todos, de que es un atributo natural; en segundo lugar otros tiempos, tantos como adscripciones tengan las categorías sociales. Al analizar la relevancia del tiempo para la historia López Austin considera que: "la construcción de la memoria no es la misma cuando el tiempo interviene como factor de autentificación, cuando sirve para fijar la normatividad de las relaciones entre distintos grupos sociales, cuando rige el rito, cuando previene al hombre del paso del destino, o cuando acumula glorias que justificaran dominio" (1985:77). Me parece de fundamental importancia incluir además, la existencia de un tiempo genérico, pero habría más. Importa por su incidencia en la conciencia genérica y en la identidad de las mujeres.

dimensión vital cerrada. Sin embargo la inmutabilidad de sus existencias no proviene de sus cuerpos, de sus ciclos o del ciclo lunar, sino de la repetición social y cultural, de la falta de cambios e innovaciones técnicas y económicas, pero sobre todo de la reproducción de la división genérica del mundo.

La mayoría de las mujeres han hecho o vivido lo más importante de su vida antes de los veinticinco años y es en esencia lo mismo que hicieron sus madres, sus abuelas, sus bisabuelas, todas las mujeres. El tiempo de su ciclo vital está anclado en el cuerpo-para-otros y produce siempre lo mismo: la vida humana, hecho desmerecido de toda humanidad, de todo esfuerzo creador e inteligencia. Dar la vida una y otra vez es un hecho natural definido desde la ideología de la feminidad, por la fuerza de la naturaleza encarnada en la mujer. El cuerpo macho es un cuerpo-trabajo cuyos diversos productos: desde la flecha hasta las ciudades o la bomba atómica, transforman, son paradigmas, son historia.

El tiempo de las mujeres es el tiempo de la espera, en el sentido de que lo trascendente de sus propias vidas siempre les es otorgado por lo ajeno: los hombres, los hijos, el matrimonio, la familia.

Otra dimensión del tiempo como espera tiene que ver con lo que esperan las mujeres de sí mismas. Lo único que esperan es cumplir con el deber de la repetición, de no cambiar, de no apartarse de sus funciones y atributos naturales. Deben hacer lo que ya han hecho, lo conocido, no deben dar sorpresas, ni tenerlas. Esperan recorrer un camino conocido por la memoria del cuerpo: el ciclo de vida de las otras mujeres. Sólo encuentran estímulo e interés vital en la experiencia personal de lo ya vivido por las otras. Al vivirlo se constata que no era excepcional, que incluso en los detalles ya ha sido vivido por otras.

La vida de las mujeres y su tiempo, en que el futuro es conocido, en que no es incógnita a develar por medio de la creación, carece del futuro histórico. Por eso se asimila a las mujeres en la ideología de su naturaleza, a otras formas de vida que se desenvuelven mediante un destino prefijado genéticamente. De ahí la identificación mujer-naturaleza

La anulación del futuro se sustenta entonces en la impotencia

social para crear más allá y por estar constreñida a la reproducción de los otros.

En esta dimensión ontológica, el pensamiento de la mujer se limita a la reproducción: su vida es la repetición permanente del símbolo de la mujer misma. Esta definición se convierte en un obstáculo real para las mujeres particulares ya que es imposible que cada una pueda realmente construirse a imagen del estereotipo: unas más que otras, pero todas se encuentran con el vacío de una doble incompletud. La que se deriva de su no ser hombre —paradigma de lo humano—, de sus carencias humanas, y la que se debe a sus carencias en relación con la mujer simbólica.

La espera, la envidia y el prejuicio

La mujer cree mágica y religiosamente en aquello que por su condición histórica no puede tener, a lo que no puede acceder, o en quien no puede ser, o en lo que no puede poseer.

De acuerdo con la clase social, el grupo étnico, o el grupo de edad a los que pertenecen, las mujeres siempre aspiran a tener lo que corresponde a las mujeres de otros grupos, aquello que le correspondería si hubiera cumplido adecuadamente con el tipo ideal de mujer de acuerdo con los grupos sociales y culturales a los cuales pertenece.

Mediante el mecanismo cultural conocido como envidia,[24] la mujer es enseñada a desplazar la insatisfacción vital y proyectarla como deseo de lo otro, de lo que cree que poseen las otras y de lo cual, inexplicablemente para ella, ha sido privada. La envidia vivida por las mujeres consiste en la proyección de su carencia y se expresa en aspiraciones como las siguientes: cuando sea grande, cuando tenga hijos, si me vuelvo rica, el día que me case, ora que me saque la lotería, cuando nazca mi nieto. Su espera se transforma en esperanza y se plasma en el futuro.

[24] Melanie Klein (1980:17) enmarca la envidia entre los fenómenos proyectivos y la define como "El sentimiento enojoso contra otra persona que posee o goza de algo deseable, sino el impulso envidioso de quitárselo o dañarlo. Además la envidia implica la relación del sujeto con una sola persona y se remonta a la relación más temprana y exclusiva con la madre".

Si es niña quiere ser grande en una sociedad en la que los adultos tienen el poder y los privilegios en relación con los menores, si es vieja quisiera ser joven y envidia a sus hijas, si está soltera quisiera casarse, si es infértil quiere hijos y si tiene hijos quisiera que fueran menos, o que se parecieran a los de la vecina. La forma en que vive, como está, siempre está mal. La felicidad a la que aspira es idealista, no recoge las contradicciones de la existencia y por ello, no es realizable, es fantasiosa. Su contenido es la frustración, y no la aspiración de quien ha satisfecho una necesidad que genera otras nuevas.

La base de la fantasía de las mujeres se encuentra en la imposibilidad de consumar el ideal que la feminidad le plantea de acuerdo con su grupo. Pero obedece también al ocultamiento ideológico que hacen de esa realidad las concepciones sobre la mujer, sobre el hombre, la familia, las relaciones, el amor, el poder, etcétera.

La ideología patriarcal transforma la visión de la realidad de manera ideal, a la vez que oculta con sus formulaciones y afirma mediante los mecanismos del pensamiento mágico, las verdaderas contradicciones de la mujer en la sociedad; incluso desconoce sus contradicciones internas, aun aquellas que se generan en el cumplimiento individual del ideal femenino.

Más grave aún es esta cosmovisión, cuando la vida misma lleva a las mujeres a alejarse del ideal femenino y las hace incursionar en ámbitos no elaborados ni incorporados simbólicamente para ellas, en la concepción dominante del mundo y de la vida como formas de vida femeninas. Entonces sus contradicciones se agudizan y la vida es invadida por el sufrimiento debido a su escasa posibilidad de comprensión sobre el acontecer, a la imposibilidad de interpretación racional y afectiva en términos nuevos que les permitan asumir, en lo posible, su propia vida.

Interpretar la vida con los viejos dogmas sobre lo que es ser mujer, la hace incomprensible, sin sentido. La mujer se desconoce y entra en crisis. Su identidad se quiebra. No tiene lenguaje, ni concepciones con las cuales percibir el nuevo mundo, un mundo diferente al que aprehendió como inmutable. La vida que le tocaba es distinta y ella interroga las verdades absolutas, los deber ser, las

cosas son así, los así ha sido siempre. La ideología patriarcal, útil para reproducir el sistema que la genera y a los tipos de mujeres que requiere, se vuelve una traba cuando el mismo sistema se transforma.

La conciencia de las mujeres, basada en viejas ideologías, no permite a la mujer asimilar su vivir y enriquecer con la experiencia su propia visión: lo que no encaja en el estereotipo es siempre interpretado y sentido con culpa cristiana como equivocación o desgracia, como muestra de mala suerte (en el terreno de lo mágico), o como castigo. Es entendido como una cuestión individual y personal.

Aun cuando muchas mujeres vivan las mismas dificultades al intentar satisfacer las exigencias de la cultura (el deber ser), la mujer no colige que si a muchas de ellas les es cada vez más difícil lograrlo, algo más allá de ellas lo puede generar. Por la misma razón tampoco acierta a dar con soluciones reales para enfrentar la vida de mejor manera; al contrario.

La concepción patriarcal del mundo y de la vida interiorizada y hecha propia por las mujeres, y la ideología de la feminidad hecha identidad, son trabas históricas en la consecución de los fines particulares de cada mujer, y en los generales del género y de la sociedad que se transforman.

Para que las mujeres puedan utilizar para sí mismas su experiencia divergente, la que sale de la norma, para que la elaboren individual y colectivamente como conciencia histórica, como material para construir una nueva identidad, es necesario que tengan elementos de otras concepciones del mundo, con otras perspectivas ideológicas, que las saquen de los dogmas, de la fe, de la racionalidad fragmentada y la emocionalidad sobredesarrollada; que les planteen opciones distintas y válidas de ser mujer.

Para que ese material se transforme cualitativamente en capital cultural se requiere que las mujeres estén en posibilidad de realizar una síntesis psíquica: racional, emocional e inconsciente: se trata de una síntesis dialéctica entre las viejas formas de vida y las nuevas formas de vida con las viejas concepciones y otras dependientes de ideologías diferentes, que expresen intereses, con otras bases filosóficas, que les permitan leer, sentir, pensar y

actuar de nueva cuenta su vida y el mundo. Si esto sucede, estamos frente a una síntesis de su subjetividad que conlleva el planteamiento de nuevos paradigmas vitales para cada una y para la historia.

Es el caso del encuentro con concepciones laicas, o con las letras y el conocimiento para las que no lo tienen, con la calle para quienes están encerradas, con la ciencia o con la filosofía, con el lenguaje y el mundo estético del arte. El del cuerpo o el del intelecto y la emocionalidad es el encuentro de las mujeres victorianas con el anarquismo, o de las mujeres contemporáneas con el socialismo o con el feminismo (encuentro y producto de).

La confrontación ideológica de concepciones, ya sea en el sentido común o en niveles culturales diversos, depende de la concepción base (fosilizada) en la conciencia de cada mujer y de cada grupo de mujeres, y del interés o cuando menos de la tolerancia hacia ideas desconocidas; pero siempre pasa por la persona, por el individuo que lo encarna: la mujer que vive esto es entonces protagonista de un combate ideológico interno y tiene la posibilidad de realizar una síntesis ideológica que pasa por sus emociones, sus necesidades, sus deseos, sus pensamientos y que trastroca su ser.

La conciencia

Las mujeres adquieren la conciencia de lo que son mediante la ideología patriarcal, también en ella adquieren conciencia de su opresión, y sólo después incorporan elementos de otras ideologías contrarias al patriarcalismo.

Sin embargo, la concientización de la opresión les ocurre a todas las mujeres sin que se autodefinan como feministas. O dicho de otra manera, todas las mujeres desarrollan aspectos del feminismo por sí mismas. Lo hacen en la cotidianidad al confrontar por un lado el modelo de mujer que de acuerdo con su círculo particular deben ser, con la mujer que realmente son.

Estas contradicciones se hacen evidentes porque en la conciencia de las mujeres siempre funciona el modelo estereotipado de mujer con que las signo su cultura, en particular por medio de la familia. ¿Qué hija esperaron los padres? La fuerza de ese

esquema actúa como el paradigma de la mujer de manera permanente. Muchas creen que lo viven, y fantasean, otras sufren por no alcanzarlo. Sobre todo en núcleos sociales cambiantes emergen estas contradicciones.

En sociedades de repetición no se da esa contradicción: las hijas cumplen (porque las condiciones de su sociedad y su cultura se lo permiten) con estereotipos aceptados por las generaciones anteriores. Las madres saben que sus hijas serán igual a ellas y a sus abuelas. El tiempo en estas mujeres es cíclico y repetitivo, es idéntico. En cambio en las sociedades que cambian por desarrollo acelerado o por crisis, los estereotipos cambian con menor rapidez que las condiciones de vida de las mujeres.

Ante nuevas realidades se plasman en las mujeres los estereotipos de mujeres que son imposibles. Mujeres que nacen con un estereotipo asignado ya caduco en ese momento, se confrontan con él permanentemente ante la diferencia de su vida. En general lo hacen a partir de la ideología del individualismo y de la culpa; cada mujer piensa y es juzgada así por su núcleo cercano y por ella misma. De manera implacable se le juzga y condena: que se equivocó, que no supo, que no pudo; como si su falla fuese un desacierto, no se concibe que proviene de imposibilidad determinada social y culturalmente para cumplir el estereotipo. Subsisten las contradicciones reales implícitas en el estereotipo, en los atributos del ser mujer.

Una segunda confrontación ocurre con las dificultades que el propio sistema le impone para cumplir con sus designios: se trata de estereotipos dominantes de mujer que son imposibles de cumplir aun con todos los esfuerzos, por condiciones adversas de clase, de edad, de constitución física. Por ejemplo, en países como el nuestro en que las mujeres son morenas, de baja estatura, de pelo y ojos oscuros, las mujeres deben ser güeras, altas, de ojos claros y delgadas. Resultado: la autodevaluación y el desprecio de los hombres (a quienes deben agradar), o mujeres morenas con el pelo pintado de amarillo, vestidas con ropajes incómodos y con máscaras de maquillaje.

Un estereotipo divulgado ampliamente a todas las mujeres es el de la mujer poderosa, rica, que viaja y se divierte, va a espectá-

culos, tiene yates y hombres vestidos de etiqueta. La mayor parte de las mujeres en México (cerca de 40 millones) nunca podrán arribar a ese ser mujer, porque el bienestar y el despliegue de poder y la riqueza que le son consustanciales están definidos por la clase y no por los encantos, como hace ver la ideología de la mujer chingona.

Una tercera confrontación se debe a la comparación entre la creencia y la realidad a nivel de los sufrimientos y de las frustraciones que ocasiona. Tal es el caso de la múltiple maternidad.

Las mujeres deberían ser felices siendo maternas, sin embargo, aun aquellas que comparten este esterotipo o sufren ante la imposibilidad de ser de tantos *otros*; agotadas, lloran cada nuevo hijo al que a fin de cuentas acaban queriendo. Muchas de ellas enfrentan problemas de salud e incluso la muerte, por cumplir con el deber ser multípara, y mueren de parto, algunas rabiosas y aterradas, otras en la exaltación de la felicidad de la renuncia.

Cuarta, por el reconocimiento de nuevas necesidades o de necesidades diferentes que se generan en el cumplimiento del modelo que debería hacerlas felices. La intervención de los medios de comunicación es importante en estas dificultades.

Las mujeres más diversas tienen conocimiento casi directo (por el cine o la TV) de formas de vida y de cultura muy distintas a la suya y conocen a mujeres que se vuelven sus imágenes a imitar, muy diferentes a sí mismas. Es posible, la imaginación interviene y la mujer ya no está contenta con lo que le espera, quiere eso que ve tangible, a la mano e ideológicamente presentado como apropiable. La campesina quiere ir a la ciudad, usar otra ropa y peinarse como las citadinas, volverse defeña; por ejemplo lleva aparejada la historia completa que vio en el cine, en general pigmaleónica. A muchas se les abren perspectivas ante la imposibilidad de sobrevivencia en la miseria provinciana y rural, su crisis es resuelta de manera ideal mediante la lucha por conquistar la fantasía, por ser como las otras.

No piensan las mujeres que el sistema está mal, que hay que cambiarlo, no. Se trata de que individualmente se hagan ciertas cosas y se transforme la mujer misma, hasta ser como la otra. Lo que hace: salir del pueblo, radicarse en la ciudad, conseguir un

trabajo, asegurarse el hombre adecuado y vivir el gran amor, conseguir el bienestar y dedicarse a disfrutar. Muchos sueños de grandeza, de ser queridas, apreciadas y ricas se encuentran en el impulso a migrar de muchas que lo más que consiguieron fue convertirse en sirvientas, en obreras las menos, y también en prostitutas.

Muchas madres solas lo son porque arriesgaron a hacerse de su príncipe azul, casarse y tener una familia y un pequeño reino; al no lograrlo, consiguieron el descrédito y la desaprobación social, el abandono y el desamor del susodicho y un hijo a quien cuidar. En general este impulso y esta fantasía se encuentran detrás de todo noviazgo y antecenden al matrimonio; son parte del enamoramiento, a pesar de las evidencias que muestran las mujeres próximas que pasaron por eso y cuya vida, en general, no es la realización fantástica que se supone.

La ideología de la feminidad crea sueños y fantasías en las mujeres y en los hombres y es uno de los cimientos sociales, de la cohesión y la persistencia de instituciones, prácticas y relaciones. La ideología de la felicidad es una de las fuentes de choque que permiten a las mujeres darse cuenta de que en vez de ser felices, sufren. O, por el contrario, esta ideología permite hacer sentir felices a las mujeres con su propia opresión. La opresión no siempre ocasiona sufrimientos, por el contrario puede hacer sentir inmensas satisfacciones a las mujeres que viven para el cumplimiento de su deber ser, que son consecuentes con su condición, y que lo hacen muy bien.

La palabra-los cuentos

La mujer cree también en los cuentos. ¿Y cómo no va a creer en los cuentos, si aprendió su lengua y el mundo, y quién era o quién no era, con las palabras mágicas "había una vez" que la transportaban al universo de vivir la fantasía? Los cuentos le enseñaron a la mujer a creer en la intervención mágica o milagrosa de los dioses, de los espíritus, de los príncipes y los reyes: aprendió en ellos que es posible tener un hada madrina capaz de dotarla de cualidades que le permitieran acercarse a quien puede cambiar su situación de campesina o de esclava, en la de princesa. Le fue

prometido que heredaría un reino o que por fin aparecería su príncipe azul, si besaba de la manera adecuada a un animalito o si era capaz de cuidar a un ser repugnante. Al demostrar su capacidad de darse, de ser de otros, por arte de magia, la mujer conseguiría el amor —la mirada, el reconocimiento— del príncipe de sus fantasías.

El hada madrina siempre se muestra en los cuentos dispuesta a ayudar a la mujer, es un espíritu femenino protector de la feminidad y su cumplimiento y, en ese sentido lo es de la mujer. El hada madrina vence encantamientos de brujas malévolas o consigue los dones femeninos de los que carece la mujer para cambiar su situación de paria en ama —para las mujeres, cambiar de clase social es cuestión de allegarse el hombre adecuado. El hada madrina derrocha cualidades mágicas durante la edad casadera de su ahijada y protegida, y vence todos los obstáculos para dotarla de un hombre y lograr su existencia real: entrar de lleno en la feminidad, antes incompleta, para ser, con la plenitud posible del ser femenino, por el otro, para el otro, del otro.

Los chismes[25]

Las mujeres creen en los chismes, tienen fe en la fuerza mágica, incontrolable y eficaz de la palabra. Creen en la veracidad de lo contado, y en la apreciación que hacen los demás, sobre ellas mismas, a partir del chisme.

La magia del chisme se encuentra en su poder transgresor del tiempo: si con la palabra se modifican los hechos sucedidos, el pasado no existe y, si con la palabra se conjura, se previene o se impide algo, el futuro se anula por la inmediatez y por su influencia en el presente. Su poder transformador de hechos sucedidos es enorme y se logra a partir de modificaciones introducidas en el relato.

---

25 Chisme: del latín *schisma* y éste del griego *schismá*. Según Corominas, del latín *cimex*, *-icis*, niñería, cosa despreciable. En español, desde el siglo XV significa noticia con que se pretende indisponer a unas personas con otras; también es sinónimo de trasto, mueble pequeño, utensilio, aparejo, chirimbolo, cachivache (Cfr. Alonso, 1982-I:1360).

Las mujeres alimentan así la creencia mágica de poder cambiar la realidad casi con su voluntad. Esta creencia no es tan descabellada; encuentra su soporte en la generalización a partir de la evidencia de cambios logrados al relatar los hechos con dolo, o incorporando una mentira, o un pequeño agregado. Saben también que pueden trastrocar la realidad al divulgar secretos propios o ajenos a personas que con su posesión adquieren poder.

El chisme es un espacio cultural de las mujeres, se da entre ellas y su finalidad es influir en el curso de los acontecimientos mediante el poder de la palabra. Es una forma de literatura. Al chismear,[26] la mujer elabora una representación intelectual de los hechos, crea su propia versión, recrea ideológicamente el sentido común, e intercambia con las otras un saber cuyo poder radica en la distorsión intencional de la realidad apreciada. Para que haya chisme tiene que darse ese traer y llevar, debe haber un vaivén en que una trae cierta información A y la otra la regresa o la difunde, la lleva reelaborada como A'. De manera mágica lo traído se transforma, lo llevado difiere del original.

$$\text{chismear} = A - A'.$$

Ese llevar y traer se conoce también como comadreo y a su acción como comadrear, porque en el pasado de manera generalizada, y en la actualidad en los casos de mayor opresión o de menor libertad para entablar relaciones, las mujeres tienen por únicas amigas a sus comadres. Su encuentro significa desde luego el intercambio y debió ser tan notorio que la acción de chismear adquirió el nombre de las protagonistas.

El lenguaje del chisme gira en torno a códigos cifrados en refranes que sintetizan el pragmatismo mágico del sentido común. La sabiduría contenida en los refranes permite concluir, conjurar, prever, exorcizar y maldecir; ajusta la visión de cada hecho a la aplicación que cada una hace de la concepción del mundo dominante.

---

[26] *Chismear*, traer y llevar chismes, noticias verdaderas o falsas con que se pretende indisponer a unas personas con otras.

En ese sentido, el chisme es uno de los medios para consensualizar el estereotipo de feminidad vigente en sus diversas variantes; sirve para aprender ideología y para interiorizarla: esa ideología normadora del comportamiento cotidiano, personal, directo que enseña a la mujer lo que se espera de ella y lo que puede hacer, lo que está permitido y prohibido, como una enseñanza que se prolonga sobre lo que aprendió cuando niña en la casa, de las más variadas fuentes: de su madre, de la familia, del radio y de la televisión; en la escuela y en la iglesia.

El chisme es una relación pedagógica maternal entre amigas; en ella, cada una juega de manera indistinta el papel de educanda o de maestra, de madre o de hija, de acuerdo con el asunto a tratar. Es una experiencia emocionante en la que se involucran de manera total; las mujeres están siempre dispuestas a aprender de otra mujer, a oír su experiencia.

El aprendizaje es sencillo y accesible porque trata de acontecimientos concretos, relatados en el lenguaje íntimo y coloquial de la vida diaria, porque tiene una secuencia temporal y su lógica formal sigue el método implacable de razonamineto del sentido común basado en la relación unívoca causa-efecto.

—"...pongámonos al corriente"

El chisme transmite una ética y una moral. Debido a su carácter aleccionador, contiene siempre como elemento estructural implícita o explícitamente una moraleja: la mujer que relata algo ocurrido en que le fue mal, o por el contrario, en que consiguió sus fines, se pone como ejemplo a quien la escucha para que aprenda de la evidencia viviente a no equivocarse, o los caminos adecuados para acertar.

La consolidación del consenso a la feminidad, implica que el chisme tenga también cualidades coercitivas: contar algo de alguien puede significar en sí mismo una sanción y una sentencia social, la pena está en el ridículo o en el descrédito y la inculpada comienza a expiarla en el momento mismo de ser objeto del:

chisme = castigo

Urdir y contar bien un chisme, decirlo en el momento y a las personas adecuadas, tiene tal poder que permite utilizarlo como arma: con él puede lograrse que la persona agredida caiga en desgracia al ser víctima de los males provocados de manera intencionada. Las penas que impone el chisme incluyen, desde luego, diversas formas de segregación social como la llamada "ley del hielo" que consiste en quitarle la palabra, e impedirle la participación en el chisme, la exclusión de ciertas actividades de grupo o en definitiva retirarle la amistad.

La medida de la eficacia política del chisme es relativa y debe ser evaluada en cada caso ya que, así como se desencadenan hechos a voluntad de las chismosas, sucede que la exceden o que, a pesar de todos los vaticinios, no ocurre nada. Sin embargo, ideológicamente el chisme goza de un gran desprestigio social basado en el temor que genera la creencia en su eficacia e infalibilidad, y la utilización de algunos medios como la mentira y la externalización de sentimientos y actitudes consideradas negativas, como la agresión. El hecho de que sean expresadas por quienes deben ser honestas, dulces, acogedoras y buenas, resulta intolerable. Lo que se califica entonces, no es el chisme sino a las mujeres que se atreven a violentar los tabúes de su personalidad.

La fuerza de las palabras de quien chismea radica en que la mujer requiere ser reconocida. Ser objeto del chisme significa, en este sentido, cobrar existencia, ser protagonista en los labios, en los pensamientos y en los sentimientos de las otras. La vida se va hilvanando al ser contada, reinterpretada en esta rica experiencia subjetiva de las mujeres. Si lo vivido no es elaborado, no deja de ser un sueño.

De acuerdo con el contenido, con lo dicho y lo no dicho, el resultado puede ser la incorporación de valor a la autoimagen y a la imagen social de la mujer, o la descalificación, el descrédito e incluso el ostracismo que la acerca a la muerte cultural.

El efecto destructivo al ser motivo de un chisme ha sido acuñado en la fórmula figurativa: andar de boca en boca. Cuando se dice de alguien que anda de boca en boca se hace un juicio negativo, se implica que lo ocurrido ha sido tan grave que todos lo

comentan, lo critican. A la inversa, quien abusa de ellos para descalificar a la amiga-rival o a la enemiga:

—Es una chismosa. No se puede decir nada enfrente de ella, porque todo el mundo se entera.
—La muy chismosa me enredó con sus cuentos.

La mujer cree en el chisme, lo fomenta, lo disfruta, lo sufre y lo crea. Es el campo y el instrumento a la medida de su resentimiento y de su venganza: lo lanza como arma contra los demás y teje historias que la protejen como talismanes contra la acción dañina de otros chismes. Las mujeres no ponen en duda la validez y el poder del chisme que las envuelve y les devuelve su propia imagen engrandecida, al depositar sus cualidades negativas en las demás. Su imagen destazada corrobora que quienes están mal son siempre las otras. El carácter nocivo del chisme queda plasmado en la lengua con el significado principal que se le da en el sentido común, como noticia con que se pretende indisponer a unas personas con otras.

Como actitud básica, las mujeres, en efecto, creen en el chisme, a la vez que no creen algunos chismes específicos, porque son exagerados, o porque no concuerdan con ciertas expectativas. Elaborar chismes, contarlos y lograr con ellos la manipulación de los demás, en el sentido dado a las órdenes ocultas en sus contenidos, implica seguir normas, usar códigos, ser fiel a una ética. Para las mujeres, chismear es una experiencia psíquica y literaria, con características estéticas: es todo un arte.

Afirmar que el chisme es una práctica, un espacio, una forma de comunicación entre mujeres, o sea, atribuir al chisme una connotación femenina, no significa que los hombres no chismeen o que no haya hombres chismosos. Pero lo que ellos hacen se sanciona culturalmente como plática aunque tenga el objetivo de informar, de distorsionar, de manipular, de recrear la realidad. No es chisme, por el diferente lugar que tiene esta forma de comunicación para cada uno de los géneros, por lo que se atribuye de manera sexuada a cada cual y. porque se concibe a los hombres de manera estereotipada como creadores positivos. En

sus pláticas son capaces —aun en la competencia, pero desde el poder—, de establecer alianzas, de dar y recibir solidaridad, de mantener lazos y respetar normas más o menos inviolables de convivencia. Y lo hacen con el objeto de alcanzar fines, sumando esfuerzos y voluntades.

No es el caso de las mujeres que participan en el intercambio vital a partir de la soledad de la opresión: de la dependencia del poder y a los poderosos que las lleva a vivir en la más fuerte competencia individual contra todas las demás. Desde ese sitio en la vida, el chisme no es algo más que las mujeres hacen entre muchas otras actividades y formas de relación, como podría ser para los hombres; significa mucho más. Para ellas es una de las pocas posibilidades de encuentro con las amigas-enemigas, para sobrevivir, a la vez que la posibilidad de tener en ellas un espejo en el cual mirar su imagen y existir.

La cultura patriarcal y sus representantes los hombres ven mal al chisme y su valoración negativa permea la sociedad: es malo ser chismosa, y lo peor que se le puede decir a alguien que pretende la confianza de los demás es:

—...pero ¡qué chismosa eres!

Al hombre que platica con cierto doblez, que usa la palabra con el estilo de las agresiones verbales veladas de las mujeres, se le dice chismoso, con un dejo de acusación de homosexualidad, como un insulto, por ponerse peligrosamente cerca de las mujeres, hasta el punto de ser confundido con ellas.

La fuerza material y el poder del chisme se fundan en su capacidad para influir de manera real en la vida, a causa de la absoluta credulidad de las mujeres: en su disposición a creer en todo, en particular a creer en todo lo negativo que desvalorice a las otras mujeres. Por consiguiente, en otorgar valor de verdad a todo lo negativo que se diga sobre ellas mismas. El daño se logra porque la mujer necesita una imagen social intachable de acuerdo con las normas y valores de su grupo o del grupo al cual se propone acceder. Si su imagen es cambiada, o si es divulgado algo incon-

veniente, los demás la mirarán influidos por la palabra. Ella no será la misma.

La palabra reviste así, en la boca de la chismosa, la fuerza de lo sagrado: su poder transforma la realidad. Lo sucedido sólo existe para la mujer si es conocido por el otro, sabido y pensado por el otro, quien devuelve ese conocer con el reconocimiento vital, con la mirada. Conforma así en los demás, parte de una imagen literaria de sí misma, se convierte en personaje. Su vida adquiere una nueva densidad.

Por eso la mujer es la primera en hacer chismes con y contra sus enemigas y sus aliadas: expresa su confianza de amigas y la enemistad social de las mujeres. El objetivo es lograr el engrandecimiento de la autora que se erige en estereotipo de la norma, en prototipo del buen actuar y del buen juicio. Para conseguirlo sigue la vía de la descalificación y de la comparación expuesta o implícita con los demás:

— ...me contó fulanita que...;
— ...me dijo zutana que no lo dijera, pero...;
— ...entonces yo le dije...;
— ...¿ya vieron a perengana cómo...?

Aunque la temática es variada, se chismea sobre el acontecer; sobre la vida cotidiana inmediata percibida en la experiencia directa, porque la percepción y la ubicación de la mujer en el mundo no traspasa de manera sustancial esos límites. La vida cotidiana la contiene, es su espacio de vida, del amor, de la muerte, de su realización; a pesar de lo cual tiene una relación de extrañamiento, de enajenación con lo que acontece en ella o deja de suceder. Existe una distancia entre ella y la vida, en tanto que no es protagonista, todo escapa a su intervención. El acontecer le resulta extraño, ajeno y poderoso; está bajo su influjo, no puede explicarlo con su visión del mundo fragmentada, inmediatista y pragmática, dominada por la creencia mágica y por la fe. De la misma forma en que no le es posible poner la existencia bajo su dominio.

Sin embargo, por medio de la palabra la mujer puede interve-

nir en la vida. En un nivel simbólico, la transforma al reelaborar el relato y hacer una nueva representación para ser contada, accionar con la palabra sobre lo real concreto y destruir o crear, manipular, como no se atreve a hacerlo con otro tipo de acciones. Consigue asimismo, ser amada como sólo puede ser amada la mujer en los cuentos y en los mitos. De manera contradictoria con otros intentos de influir en el acontecer, las cosas suceden en el chisme por su accionar: "...le dije, y sucedió..."

El criterio de verdad no existe en el chisme. La mentira es uno de los ingredientes básicos en la composición básica de lo que se cuenta. No es que la mujer mienta, así, llanamente. No. Si cuenta hechos no ocurridos, lo hace para que, al menos en el relato, adquieran realidad y con la conciencia de que lo dicho, aun cuando no sea cierto, existe en la imaginación, en la voz, y empieza a actuar desde ese momento:

— ...si algo se dice, algo hay...

La mujer, que no se atreve a tomar la palabra en una reunión de más de dos, aguza su inteligencia y transforma la realidad con sus palabras mágicas. Interviene como lo hacía cuando niña con sus conjuros, a la voz de "entonces, que esta cajita era una montaña"; o, "juguemos a que eras la maestra". Mediante el juego y el chisme puede inventar y traer otros mundos al presente, concretar la fantasía, enderezar la historia. Con unas palabras mágicas, con un abracadabra transformador del tiempo, del espacio y de los seres, la mujer ejerce una de sus más valiosas cualidades: el poder de la palabra.

Ese poder —experimentado por quien no lo tiene ni en la sociedad, ni en la relación próxima con los demás, ni respecto a sí misma—, es creado por la mujer a partir de su debilidad social y política para participar en los complicados mecanismos del poder. Por eso tanto el juego como el chisme son vividos como experiencias de carácter mágico: con su lenguaje propio, sus códigos y sus rituales es posible influir en la realidad inmediata. La otra realidad, la de infinitas dimensiones que contiene a ésta de pequeñas o de

grandes acciones, la que finalmente la explica, permanece ininteligible e inaccesible para ella.

El enfrentamiento entre las posibilidades de acción de las mujeres en ambos niveles de la realidad —la suya próxima, su universo tangible e inmediato, y la social, extraña y ajena—, les crean una de sus más dramáticas contradicciones: la conciencia de tener poderes mágicos, casi absolutos, frente a la conciencia de carecer al mismo tiempo del más mínimo poder sobre su propia vida. Su influencia chismosa desarrolla en ellas la creencia vana de haber modificado la realidad exterior, lo social, la historia: los ámbitos en los cuales se siente ajena.

En su conciencia, la realidad se limita al estrecho espacio de su vida personal, su familia, sus amigos, sus vecinos y sus circunstancias, es decir, al espacio propio, natural de la mujer. La sociedad, la historia y el Estado nunca aparecen en el mismo plano de realidad y de apropiabilidad que lo inmediato, ni tenen en la conciencia de la mujer —basada en la ideología patriarcal—, conexiones posibles con su propia vida. Lo trascendente, lo público, la historia, no le pertenecen; porque, en verdad, en la concepción del mundo que le explica la vida carecen de interés, le son ajenos. Son los espacios impenetrables de los hombres, a ellos pertenecen. Ellos son el centro de las conversaciones chismosas: lo que se debe alcanzar, a quienes se precisa seducir para lograr y mantener su cercanía, por medio del robo, del hallazgo o de la recuperación. El poder del chisme gira en torno al objetivo vital: los hombres, a quienes se ama y quienes tienen el poder de hacerles cosas a las mujeres.

Pero los chismes más cotizados son sobre otras mujeres, porque se envidian y se odian, porque se temen como rivales potenciales que pueden quitarse los hombres reales o ficticios, existentes o esperados. También chismean sobre sí mismas para demostrar que son distintas, para distanciarse unas de otras, para ser únicas. Diferentes como individualidades pero iguales como género.

En este último sentido, el chisme es una lengua franca y como tal es un sello de identidad entre las mujeres: contar chismes permite que cada una sea aceptada en el mundo sectario de las

otras. Con esta moneda se adquiere carta de ciudadanía, se puede ser como todas. La acción de la palabra permite así, mediante el rito, en cada ocasión, la afirmación de las mujeres en su individualidad y la reproducción de su ser genérico.

El chisme es un espacio de comprensión y de identificación en el que cada una comparte con las demás los motivos, los placeres y los desaciertos de su vida cotidiana. En él adquieren conciencia de que a las otras, a veces, les ocurre lo mismo. El chisme las confronta y les permite una operación de síntesis intelectual, a partir de la homologación de experiencias dispersas e inconexas, muchas veces no elaboradas hasta ese momento. Es también el ámbito ideal de las denuncias y de las confesiones. Por su conducto, la engañada se entera, en boca de su mejor amiga, de que su hombre anda con otra, y es ella desde luego, la última en saber lo que era un secreto a voces.

Como todas las prohibiciones el secreto contiene su antídoto. Se trata del chisme por su cualidad de realizar la socialización pública de los secretos, de las cosas que deben permanecer ocultas para evitar sufrimientos, o para proteger a alguien. Por eso, los secretos de los chismes se llaman secretos a voces. Sólo la aludida está en la ignorancia hasta que otra, por amistad, se lo dice. Así, con el poder de la palabra, se puede ocasionar la terminación de un noviazgo, un divorcio o cualquier clase de sufrimientos, a la sorprendida.

Es evidente la importancia y la fuerza de la palabra en una cultura de moral doble y caleidescópica. En ella, el secreto y el desconocimiento de ciertos hechos por ciertas personas, es clave para mantener las relaciones personales. La denuncia cobra fuerza y actúa sobre los hechos, se convierte en un elemento más que entra en acción al poner al descubierto lo prohibido. En ese sentido, el chisme es una práctica que desacraliza la transgresión de los tabúes (la poligamia, la infidelidad, la lujuria), y la conduce al develarla, al límite de su resolución.

Como espacio de expiación, el chisme es el encuentro de mujeres que se confiesan sentimientos inadecuados, vivencias reprobables, actos impropios con los demás. La certeza en la intercambiabilidad de los papeles permite a la confesante descar-

gar su culpa con la otra, en un acto de igualdad: la conciencia y el hecho de que la interlocutora es siempre una igual, es uno de los principios gratificantes del chisme. La confesión hace posible aliviar el dolor y la angustia ocasionados por la culpa de haber pensado, sentido o actuado de una manera sancionada negativamente por la moral y las costumbres.

Las confesiones contienen también, referencias a hechos de otras personas, grandes secretos difíciles de soportar de manera individual. Contarlos permite a la dueña del chisme compartir con otra la pesada carga del secreto. Así, es posible para ambas, adquirir estatus: una por poseer el chisme, la otra, por haber sido distinguida como cómplice.

Porque los chismes son posesiones que se intercambian y tienen valor establecido de acuerdo a una jerarquía organizada en torno a lo implicado, lo permitido y lo prohibido, lo verosímil y lo increíble. Entran en la circulación de los valores que intercambian las mujeres y también hacen uso de ellos como moneda que entregan a los hombres para procurar sus favores. Sirven para hacer amigas y comprar enemigas, para ingresar en grupos sectarios y cerrados de mujeres y permanecer en ellos, para recuperar bonos perdidos por errores pasados, y para manipular a los demás y lograr que actúen en determinada dirección. La magia del chisme consiste, además, en su valor como posesión, lo que en el mundo de las mujeres —caracterizado por la pobreza, ya que todo en ellas es natural—, significa poseer un valor social:

— ¡Les traigo un chisme, que ni se imaginan!
— ¡Cuéntalo todo!

Los espacios para hacer un buen chisme son de lo más variado: la casa, la salida de misa, la escuela, la fiesta del pueblo, la oficina, un velorio. Con la vecina, so pretexto de resolver alguna contrariedad doméstica; en la calle al ir al pan, a dejar a los niños a la escuela; en el mercado, con la marchanta de la fruta. Otras chismean en las tiendas, cuando van de compras o al molino. En el salón de belleza la peinadora goza de alta reputación: atenta escucha, es portadora de muy variados chismes; mejor que un

noticiero, sobre todo por sus editoriales y comentarios, es una gran chismosa.

En el té canasta, entre apuestas, se planean las bodas, o se lleva a la mesa la noticia más fresca. Al ir al río a traer agua (cuentan que unas mujeres destruyeron unas modernas instalaciones con hidrante y todo, porque al no tener que ir ya por el agua fuera del pueblo, en un lugarcito apartado de las miradas, perdieron su espacio y el tiempo destinado al encuentro, al chisme). En el parque, en las juntas de las escuelas y en los recreos, en las fiestas infantiles. Es bien sabido que jugosos chismes han circulado en plena misa. En cualquier reunión o encuentro casual que junte a más de dos, se monta un buen chisme, aunque las involucradas no se conozcan, ni hayan sido presentadas, y aun cuando no hablen la misma lengua.

La sociedad, dividida en ámbitos genéricos excluyentes, refuerza la creación y recreación permanente de este espacio exclusivo para mujeres. En las reuniones familiares o de amigos, en la casa, en las fiestas de desconocidos, los participantes siempre se organizan, como si alguien diera la orden, en grupos genéricos y de edad: los niños con los niños, a jugar allá afuera; las señoras y las mujeres jóvenes en la cocina o en algún otro sitio, aparte de los hombres, quienes ocupan un lugar central en torno a la bebida, a la televisión y a la comida que preparan y sirven las mujeres.

Aun en un baile o en una fiesta en que esté viviendo algo importante, y más en esa circunstancia, la mujer aprovecha cualquier momento para ir al baño y contárselo todo a otra mujer, de preferencia a una amiga que esté al tanto de los hechos; pero si no hay, no importa: cualquier situación de vida, para trascender, debe ser comunicada —con pelos y señales— a otra mujer. Aunque sea una desconocida, basta que sea mujer, porque todas están dispuestas al chisme y su lenguaje les es conocido, sobre todo porque sólo una mujer puede comprender a otra mujer y, con su escucha, transformar lo vivido en realidad. Contar con una testigo permite saber que los hechos no estaban sólo en la imaginación y asegurar su veracidad al compartir con otra lo ocurrido.

Con la palabra, la vivencia se valoriza al ser socializada como conocimiento del pasado o del futuro, como aprehensión de sí

misma en el tiempo, por mediación de los demás, representados en la testigo-escucha.

El correlativo de las revistas femeninas en las que se cuentan los chismes de las estrellas y de la alta sociedad, el tabloide de las mujeres es el chisme: su información, sus noticias, sus recomendaciones, lo que ellas quieren comunicar y como ellas lo hacen, no tiene lugar en los medios masivos públicos, sino cuando están ligados a prácticas, ritos, fiestas y celebraciones de cierto tipo: en las sociales de los periódicos, o cuando la violencia y las prohibiciones sociales las llevan a la nota roja. Pero en ningún otro espacio de comunicación pueden ser transmitidas las necesidades y las fantasías de las mujeres, porque no se trata sólo de transmitir información neutra: se requiere, además, establecer alianzas, mantenerlas, reforzarlas o romperlas a partir de su complicidad.

Las relaciones entre las mujeres son por demás contradictorias: de manera compleja se articulan alianzas y enemistades al mismo tiempo y hacia las mismas mujeres individuales. A pesar de la ideología amorosa sobre la amistad entre mujeres, como algo que sucede naturalmente entre iguales, sus relaciones están marcadas esencialmente por la competencia, cargadas de gran hostilidad cuya huella debe buscarse en el miedo que se deriva de la rivalidad. Así las cosas, establecer relaciones de alianza y complicidad con otras mujeres es un hecho de valor inestimable y ellas lo saben mejor que nadie.

El chisme abre la posibilidad del encuentro y de la satisfacción de la necesidad amorosa entre ellas, porque reúne características de comunión e intimidad femeninas que no se encuentran en otros campos de la cultura.

Relaciones de poder, divulgación de noticias y de informes, ámbito de denuncias y confesiones, espejo y espacio amistoso de satisfacción afectiva, son características del chisme que permiten comprender tanto la enorme afición que le profesan las mujeres, como la reacción de escozor que provoca en los hombres. Sin embargo, el chisme no tendría ningún valor social si sólo se mantuviera como vivencia subjetiva e individual, pero lo tiene a partir de su carácter político como práctica intelectual que incide, mediante la palabra, sobre la realidad.

A través del chisme las mujeres se transmiten de una a otra —en cadenas y redes interminables, en lo que constituye un complejo sistema de comunicación—, sus recetas para sobrevivir, su saber, su filosofía mediada por sus afectos y su erotismo. En ese sentido el chisme es un espacio amoroso privilegiado entre las mujeres. En su encuentro aprenden a reaccionar, a comportarse, a salvar situaciones insalvables, a manipular.

La palabra femenina se especializa en expresar y transmitir la cultura, aunque no de manera completa y global, sino sólo aquella parte circunscrita en los modos de vida y en las concepciones del mundo a los que tiene acceso la mujer.

En la parcela de cultura que le corresponde y que se comunica en el chisme, tiene un espacio central la concepción sobre la mujer misma. Unas a otras, hable y hable, las mujeres se enseñan a ser mujeres con las pruebas irrefutables de los hechos, con lo acaecido en sus vidas, usándose a sí mismas a manera de ilustración de lo que para ellas es universal.

El contenido de esta experiencia pedagógica va desde cómo seducir a fulano; cómo mantener en la casa a zutano que ya tiene una amante, o lograr en cambio el divorcio del amante; hasta los tés necesarios para quitarles las pesadillas a los niños; cuál es la mejor peinadora y cuáles son las ofertas del momento, o las recetas de cocina. Cuando niñas es invariable iniciarse en el chisme —con todos los rubores y las penas, bajo el rubro de "cómo nacen los niños"—, en la sabiduría infantil sobre la sexualidad.

Más allá de la diversidad de temas, hay un hilo conductor en ellos: todos giran en torno a las funciones, las relaciones, las actitudes del ser esposa-madre, en cualquiera de sus variantes. Siempre se trata de la relación con los otros, de sus cuidados y de sus favores. Así, las pláticas que conforman el chisme constituyen un rito pedagógico que consiste en la transmisión de las pautas, las normas, las reglas de comportamiento social y de los límites de la feminidad, ajustados a las situaciones particulares.

A pesar de que algunos chismes no tienen la suficiente calidad y de que las cachen en el chisme —porque se exceden en las distorsiones o en la expresión evidente de su agresión—; a pesar también de que la sociedad y la cultura dominante desvalorizan

por completo al chisme como una práctica antisocial y detestable, por ser cosa de mujeres y por su enorme poder real; a pesar finalmente de que las mujeres —que lo elaboran literariamente, lo transmiten o lo escuchan— son satanizadas y descalificadas por los hombres y por ellas mismas como chismosas, a pesar de todo, las mujeres siguen chismeando. Para encontrarse, para saber e intercambiar sus saberes, y para tener un espacio en el cual les es posible ejercer el poder.

Como todas las prácticas políticas ejercidas en el ámbito ideológico, el poder del chisme no se limita al nivel simbólico de las representaciones; por el contrario, es con mayor o menor eficacia una fuerza material que actúa sobre los hechos. No es sólo un discurso: con su mediación, la mujer es capaz de destruir o de crear, con la acción de sus juicios, con sus capacidades intuitivas e inventivas; es decir, con sus devaluadas capacidades intelectuales y emocionales.

En otros ámbitos de la comunicación, los juicios de las mujeres no tienen cabida y son descalificados por emocionales, por distorsionadores, porque expresan su ignorancia, o muestran que, en definitiva, están locas. La eficacia de su voz frente a la falta de efectividad de sus acciones refuerza en ellas la base mágica, la fe y los mecanismos mágicos en los que descansa su conciencia.

El chisme debe ser hecho con tal precisión y delicadeza que las distorsiones no deben poner en cuestión la credibilidad de lo afirmado. Las críticas deben ser sutiles, hechas desde la magnanimidad de quien comprende al otro; con ese proceder, se señalan con simpatía las fallas, para hacerlas desaparecer, y con ello se logra, subrepticiamente, magnificarlas. Si la agresión no es descubierta, el chisme habrá cumplido uno de sus objetivos.

Es evidente que el chisme está devaluado. Decirle a alguien que es o parece una chismosa, es uno de los peores insultos, en particular masculinos, lanzados contra las mujeres. Pero, ¿a qué se debe tanto problema, cúal es el conflicto y por qué el miedo? Tal vez se deba, en parte, a que el chisme supone la reunión de por lo menos dos mujeres, y ni hombres ni mujeres las soportan porque sienten temor de que entre ellas los vean tal cual son. A eso se añade el temor a la agresividad característica de la crítica

chismosa y, finalmente, lo más preocupante es que las mujeres se sobrepongan a la rivalidad y se vuelvan cómplices. Lo que más temen los hombres y las mujeres, es decir, lo que está absolutamente proscrito en la cultura patriarcal, es la alianza entre mujeres.

Por eso los hombres descalifican las actividades comunes de las mujeres, sus preocupaciones y todo lo que tiene que ver con sus intereses privados. La cultura proporciona el chisme, con su connotación negativa, como pretexto para la descalificación global de las mujeres; por eso los hombres desprecian el chisme y lo aprovechan para evidenciar que consideran deleznables e intrascendentes las pláticas sobre pañales, sobre criadas, sobre trapos, y sobre todas esas cosas de las que hablan las mujeres. Por eso, las reuniones femeninas en las que no se va a hacer nada más que platicar son menospreciadas. A ellas las designan chismosas, exorcizan el contenido de su encuentro, las disuelven y pretenden escapar a su poder.

El poder de la palabra y el rito en torno al chisme, crean un hálito particular, una intimidad entre las mujeres, y conforman un espacio idóneo para su encuentro. Juntarse para hablar, hablar y hablar; para hacer comentarios o emitir opiniones, para mantenerse informadas sobre los aconteceres de los demás, para conocer la opinión de las otras sobre las personas y los hechos, para configurar su propia identidad.

Capítulo IX
LAS MADRESPOSAS

Las madresposas

Todas las mujeres por el sólo hecho de serlo son madres y esposas. Desde el nacimiento y aun antes, las mujeres forman parte de una historia que las conforma como madres y esposas. La maternidad y la conyugalidad son las esferas vitales que organizan y conforman los modos de vida femeninos, independientemente de la edad, de la clase social, de la definición nacional, religiosa o política de las mujeres.

Más aún, todas las mujeres son madresposas aunque no tengan hijos ni esposo, así como es cierto también que algunas mujeres con hijos o casadas, tienen dificultades para cumplir con su deber y asumirse como tales, o para ser identificadas como madres o como esposas, de acuerdo con los estereotipos de adscripción vigentes.

Ser madre y ser esposa consiste para las mujeres en vivir de acuerdo con las normas que expresan su ser —para y de— otros, realizar actividades de reproducción y tener relaciones de servidumbre voluntaria, tanto con el deber encarnado en los otros, como con el poder en sus más variadas manifestaciones. Esta amplia definición antropológica de la maternidad y de la conyugalidad permite develar lo que tienen de maternales las relaciones conyugales, o algunas establecidas entre padres e hijos, entre madres e hijas, o definir como madres a los padres, y así suscesivamente.

El centro metodológico que define esta construcción está en el contenido de las relaciones, de las funciones y del poder, que permite la intercambiabilidad de los sujetos y su posibilidad de ser indistintamente, de acuerdo con las circunstancias, madres y esposas.

En cambio en la cultura dominante, la maternidad y la conyugalidad son reconocidas sólo en tanto involucran a los hijos y al esposo, aunque de hecho, las mujeres maternalizan a cualquiera de diferentes maneras: simbólica, económica, social, imaginaria, afectivamente.

Las mujeres pueden ser madres temporales o permanentes —además de sus hijos—, de amigos, hermanos, novios, esposos, nueras, yernos, allegados, compañeros de trabajo o estudio, alumnos, vecinos, etc.; son sus madres al relacionarse con ellos y cuidarlos maternalmente. Son esposas de sus esposos pero también de sus padres, de familiares, de amigos, de novios de jefes, de maestros, de compañeros de trabajo, de hijos; lo son al relacionarse con ellos en aspectos públicos y privados como si fueran sus esposas.

En general la conyugalidad, que no pasa por el matrimonio, los esponsales, el noviazgo, o el amasiato, no pasa tampoco por la realización del erotismo conyugal dominante. Aunque la conyugalidad fantástica implica variadas y, en general, veladas formas de erotismo.

El hecho de que la maternidad y la conyugalidad no involucren directamente ni la procreación para la primera de ellas, ni el erotismo conyugal dominante en la segunda, hacen que en la cultura no existan como tales. Ocurre también que en la conciencia de los sujetos, en primer término de las mujeres, no se aprecia que esas relaciones, actividades y afectos constituyan formas de maternidad y de conyugalidad.

La incapacidad para identificar estos fenómenos intelectualmente como maternidad y conyugalidad obedece, en parte, a que en la sociedad las relaciones están normadas de tal manera que si no ocurren como la norma lo enuncia, no son percibidas. Sucede también que las relaciones se institucionalizan y ocurren en ámbitos circunscritos. No existe conceptualmente la posibilidad de

relaciones con motivaciones, funciones y contenidos diversos y polivalentes, aunque sucedan en la realidad social.

De ahí que la maternidad y la conyugalidad sean apreciadas como tales sólo si ocurren en las condiciones del ciclo de vida, de ritualidad, y de institucionalidad sancionadas. Por ejemplo, en algunos matrimonios y maternidades que no ocurren conforme a los dictados, surge la duda: ¿en realidad se casaron? o la afirmación —su madre es fulana, ella lo tuvo—; no importa en el caso de la duda si sólo se modificó una parte del ritual de casamiento, o si en el caso de la maternidad la genitora no se hizo cargo maternal de los hijos.

La categoría que abarca el hecho global constitutivo de la condición de la mujer en la sociedad y la cultura es *madresposa*. En el mundo patriarcal se especializa a las mujeres en la maternidad: en la reproducción de la sociedad (los sujetos, las identidades, las relaciones, las instituciones) y de la cultura (la lengua, las concepciones del mundo y de la vida, las normas, las mentalidades, el pensamiento simbólico, los afectos y el poder).

En la feminidad destinada, las mujeres sólo existen maternalmente, y sólo pueden realizar su existencia maternal a partir de su especialización política como entes inferiorizados en la opresión, dependientes vitales y servidoras voluntarias de quienes realizan el dominio y dirigen la sociedad. Las mujeres deben mantener relaciones de sujeción a los hombres, en este caso, a los cónyuges. Así articuladas la maternidad y la conyugalidad, son los ejes socioculturales y políticos que definen la condición genérica de las mujeres; de ahí que todas las mujeres son madresposas.

Aunque no sean madres (no tengan hijos) ni esposas (no tengan cónyuge), las mujeres son concebidas y son madresposas de maneras alternativas; cumplen las funciones reales y simbólicas de esa categoría sociocultural con sujetos sustitutos y en instituciones afines.

Hay mujeres que son esposas de su padre (conyugalidad realizada en la filialidad) o madres de sus hermanos o de sus amigos (maternidad realizada en la afinidad). Y desde luego que toda madre es esposa e hija de sus hijos varones, y toda esposa es

madre de su cónyuge. Y todas las mujeres por su condición son madresposas.

Marx plantea que el trabajo "...a la par que actúa sobre la naturaleza exterior a él y la transforma, transforma su propia naturaleza desarrollando las potencias que dormitan en él y sometiendo el juego de sus fuerzas a su propia disciplina" (1867,I:130).

El objeto sobre el que se aplica el trabajo de la madresposa es el ser humano. Su trabajo, y de manera más amplia sus actividades vitales, consisten en reproducir materialmente, en su corporeidad, al otro, pero también subjetivamente en sus formas de percibir el mundo, en sus necesidades afectivas, eróticas, y políticas; consiste también, desde el nacimiento y en los primeros años de vida, a lo largo de la vida, cada día, en humanizar al ser humano en su propia cultura, en su época, de acuerdo con su género, con su clase, grupo y tradiciones.

La madresposa y el mito

¡Oh María, Virgen de Guadalupe!
sin mancha casta esposa de José,
Madre tierna de Jesús modelo acabado
de esposas y de madres.

La Virgen simboliza a la mujer como madresposa. Desde luego que contiene un conjunto de atributos de comportamiento, de relación con los hombres y de la definición de su ser que, como en todas las vírgenes, se concreta en un cuerpo intocado, sólo materno, al que se asemeja con la naturaleza. El hijo de la deidad es un fruto que, por la voluntad divina, pasa por su cuerpo para materializarse.

En la oración con la que invocan las mujeres a la Virgen, ellas le piden obtener de su "querido hijo" mediante su intervención, "la gracia de cumplir bien mis deberes de hija, de esposa y de madre; solicitad para mí el temor de Dios, el amor al trabajo, el gusto de la oración y las cosas santas, la dulzura, la paciencia, la sabiduría y todas las demás virtudes que el Apóstol recomienda a las mujeres cristianas, y que hacen la felicidad y el honor de las familias". Se homologa en esta oración la relación de la esposa con

el esposo, con la de la Virgen con San José y de la Iglesia con Cristo, al que se ve como esposo de la Iglesia.

Todas las relaciones de poder caracterizadas por la obediencia, son homologables con la conyugalidad de las mujeres. En cuanto a ella misma, pide ser buena esposa, lo que significa que el marido la "encuentre según su corazón", que la unión santa que hemos contraído en la tierra subsista eternamente en los cielos.

La mujer pide también la protección de su esposo y lo hace desde una clara definición política: proteged a mi esposo en todas sus empresas; yo te pido su salud y su exsitencia más que la mía. Esta clara definición sintetizada en la oración significa la forma de relación de las mujeres con los hombres particularizada en el esposo. La mujer valora más la existencia del *otro* que la propia, porque sólo su reconocimiento le da existencia a ella misma.

Para que la mujer exista es necesaria la preexistencia del hombre. Ella sólo existe social e individualmente por esta relación. En cambio el hombre es en sí mismo. De ahí, la importancia del lazo conyugal de las mujeres. De ahí que deban ser esposas para existir. Este nexo es síntesis de la relación de dependencia vital de las mujeres con los hombres, en este caso de monogamia femenina, se espera que cada mujer se haga de un esposo.

La mujer sola es imaginada como la mujer carente, le falta algo, le falta el dador de la vida social, le falta el hombre.

Inmediatamente a la petición en torno al marido, en torno a su ser esposa, la plegaria pide por sus hijos como madre: "Yo recomiendo a vuestro maternal corazón a mis pobres hijos: sed su madre y formadles el corazón en la piedad que jamás se aparten de los senderos de la virtud: que sean felices...".

La plegaria transcrita es una oración, un discurso mágico de las mujeres para relacionarse con la deidad que las simboliza en el terreno sagrado, en ella se hace evidente la condición de la mujer y la expectativa del ideal femenino cristiano y patriarcal.

La mujer pide por su esposo y por sus hijos, por la existencia de uno y por la felicidad de los otros. Pero no pide por ella. Y no lo hace, porque ella no existe como ser autónomo, sino sólo mediante *los otros*. Al pedir por ellos, al pedir por sus funciones de esposa y madre, agota la petición indirecta por ella misma. Pero

hay un momento en que pide para sí misma y lo que pide es cumplir sus deberes de hija, de esposa y de madre.

Vida en familia

Circunscrita en la familia,[1] la maternidad la constituye y la reproduce como tal y en sus relaciones con otras instituciones. Así, teóricamente el espacio de la maternidad, de la madre, de la mujer, es la familia. La contradicción ocurre entre esta teoría y la vida social de las mujeres que viven en diferentes grupos domésticos, provienen de familias y, en muchas ocasiones no logran constituir una propia. Sin embargo, las mujeres siempre conforman grupos domésticos.[2]

El grupo doméstico

En la ideología dominante sólo se reconoce la existencia de la familia. No se acepta que hay formas diversas de domesticidad y,

---

[1] Lo importante del enfoque antropológico es que destaca la historicidad de la familia en el sentido de ser un hecho sociocultural multideterminado, en proceso con principio y fin. Con este enfoque es evidente que no siempre ha existido la familia, sino diferentes formas de reproducción doméstica. La ideología dominante considera a la familia como un hecho natural, como una forma de organización existente entre los animales, y eterna. Sin embargo, antropólogos y sociólogos han analizado el surgimiento y la reproducción de familias en diversas sociedades, y analizan su extinción en sociedades contemporáneas. Véanse los trabajos de Linton, Fromm, Parsons y otros reunidos bajo el título *La familia*, con un prólogo de Linton (1982). Es claro que la diversificación de fuentes de la reproducción social y la socialización que la desprivatiza, contribuyen a su disolución. La desaparición de la familia ha sido reivindicada como estrategia política por diversas fuerzas históricas, desde los conocidos como utopistas, hasta las feministas. Fourier (1848) imaginó para el nuevo mundo amoroso, formas de organización comunitaria estructuradas en torno a la afinidad, al trabajo, al erotismo, y la creación. Las feministas han considerado como un elemento clave para desarticular la opresión patriarcal, la transformación de la familia, conducente a su desaparición. En su *Nueva moral sexual*, planteó la articulación entre la familia y el Estado patriarcal, así como la necesidad de la disolución de ambos para lograr la liberación de las mujeres y el socialismo democrático.

[2] "*Domesticus, domus*: casa (choza, lugar en que habita un individuo o una familia). Concerniente o relativo a la casa u hogar: fogar, fuego, chimenea, en la casa o doméstico" (Parvus, 1959).

por esa razón, a cualquier grupo de reproducción de este nivel se le representa como familia y a partir del modelo se la evalúa.

Una familia puede ser un grupo doméstico, pero un grupo doméstico puede incluir además de la familia otras relaciones, basadas en la esclavitud, la servidumbre, el trabajo asalariado, la amistad que mantienen miembros de la familia o la familia como tal con personas no vinculadas ni por filiación ni por conyugalidad.

El grupo doméstico está basado en la corresidencia con fines de reproducción privada de un grupo social, no necesariamente emparentado. Así, un grupo doméstico puede ser una comuna, una banda, una familia, un grupo de ellas, o grupos parientes, pero también son grupos domésticos las comunidades que viven en asilos, en prisiones, en orfanatorios, en hospitales, en conventos, en internados y en manicomios.

Los grupos domésticos son ámbitos de reproducción de los seres humanos, organizados en torno a relaciones, actividades y funciones económicas, sociales, sexuales (procreadoras y eróticas), afectivas, sociales, políticas.

Los grupos domésticos comparten algunas de las siguientes características reproductivas:

i) La procreación de seres humanos y reproducirlos de acuerdo al orden social y cultural.

ii) La humanización a los individuos en su propia cultura, es decir, convertirlos en sujetos.

iii) La conversión de los seres humanos en seres sociales con personalidad y con identidad propias, estructuradas en torno a los ejes de género, clase, etnia; se modifican por la edad y por la conyugalidad, por el protagonismo en la reproducción de otros o por ser el sujeto reproducido.

iv) Reproducción de estructuras, jerarquías, rangos, poder social y del Estado, a partir de la identificación en el proceso de formación de identidades. Con formas de trato, rituales, normas particulares de las relaciones próximas.

v) Reproducción de las instituciones propias que hacen de cada tipo un grupo doméstico diferente (familia, asilo, banda, comuna, etcétera).

vi) La articulación del mundo de la reproducción con la pro-

ducción, y de lo público con lo privado; la intervención del Estado en lo privado.

vii) La construcción privada y doméstica del consenso, y la articulación de sus formas de coerción: dolor, temor, cautiverio, reclusión, exclusión, prohibición, premiación, vida-muerte.

viii) La estructuración de la hegemonía, de la dirección y el dominio de un bloque de clases y categorías sociales.

ix) La conformación de un espacio que implican, además de trabajo, explotación y dominio para los sujetos, otros hechos de la reproducción como son la privacía, la intimidad, el descanso, los afectos, el erotismo, la protección y los cuidados vitales.

Las mujeres el núcleo de los grupos domésticos; éstos giran en torno a su existencia y a su trabajo que en primera instancia la significan.

Cuando no son progenitoras (no tienen hijos) ni esposas (no tienen cónyuge), las mujeres son concebidas y son madresposas de maneras alternativas: cumplen las funciones reales y simbólicas de esa categoría sociocultural con sujetos sustitutos y en instituciones afines. Por ejemplo, hay mujeres que son esposas de su padre (conyugalidad realizada en la filialidad) o madres de sus hermanos o de sus amigos (maternidad realizada en la afinidad). Y desde luego que toda madre es esposa e hija de sus hijos varones, y toda esposa es madre de su cónyuge. Y todas las mujeres por su condición son madresposas.

La familia: la maternidad y conyugalidad

La vigencia y la crisis de la familia, su lugar en la sociedad y en la cultura frente a otras fuentes de reproducción social y cultural: mujeres solas con la prole, mujeres solas en vecindario que viven a partir de redes domésticas; comunas modernas, grupos de pares, matrimonios homosexuales, matrimonios sin hijos, parejas con hijos sin matrimonios. La posibilidad de transitar por varias familias base a lo largo de la vida: vivir con el esposo de la madre, o ser cuidado maternalmente por la tercera esposa del padre, tener medios hermanos en diferentes grados, etcétera.

Cada uno de los grupos de reproducción nuevos o viejos, se

define en función de aspectos centrales en la reproducción, veamos:

La familia se define como el ámbito social y cultural privado, como el espacio primario de pertenencia, definición y adscripción del sujeto, como una institución del Estado en la sociedad. La familia está conformada por conjuntos de relaciones, instituciones, personajes y territorios.

Las relaciones familiares[3]

i) La filiación o descendencia (llamada comúnmente consanguínea) está basada en la progenitura materna y paterna.

ii) La conyugalidad o afinidad (estructuradas en torno al tabú del incesto y a las reglas de exogamia y endogamia).

iii) A partir del reconocimiento de la filiación y de la conyugalidad se generan las llamadas relaciones de parentesco. No todos los familiares son parientes: *parens* (ascendientes, descendientes y colaterales) y a veces no familiares son parientes (como los parientes rituales: los compadres, las madrinas y los ahijados). Las redes de parentesco hipotéticamente serían infinitas y rebasan, con mucho, a la familia.

Por el grado de parentesco y por las instituciones y relaciones que requiere para cumplir su función de reproducir a sus miembros, la familia es extensa o nuclear, aunque se reconozca a más parientes.

---

[3] Para Harris la organización de la vida doméstica se basa, en primer término, en "la idea de afinidad o de las relaciones a través del matrimonio: en segundo, en la idea de filiación. Las personas relacionadas entre sí a través de la filiación o de una combinación de afinidad y filiación son 'parientes'. El campo de ideas constituido por las creencias y expectativas que los parientes comparten entre sí se llama parentesco... Las relaciones de parentesco se confunden a menudo con las relaciones biológicas. Pero el significado *emic* de la filiación no es equivalente a su significado biológico..." (1981:252). Añade a pie de página, citando a Fortes (1969) que "Los antropólogos sociales británicos restringen el término 'filiación' *descent* a las relaciones que se extienden más allá de dos generaciones y emplean el término 'descendencia' *filiation* para designar las relaciones de filiación dentro de la familia nuclear". La diferencia con Harris es que él restringe la conyugalidad a una de sus formas: el matrimonio.

Las instituciones

i) La maternidad: basada en la progenitura como experiencia evidente y comprobable, personal y corpórea de la mujer, la relación con la criatura y con la persona la transforma en madre, y aun cuando ésta muriese, la mujer continúa madre. La maternidad dura toda la vida e implica los cuidados permanentes de reposición y reproducción cotidiana que prodigan las mujeres a los otros. A una relación basada en el privilegio de la evidencia biológica de la progenitura materna, se adjudican todos los hechos sociales que la constituyen.

La relación biológica hace que la mujer asuma la maternidad obligatoriamente, aun fuera de otras instituciones. La progenitura materna funda de inmediato la maternidad.

La madre y los hijos no constituyen familia sino un grupo materno-filial de parientes. La madre es una de las instituciones centrales de la sociedad y la cultura patriarcales.[4]

Dice Kollontai (1918:45) "Es característico observar que la maternidad ha sido siempre considerada como el último refugio de la felicidad de la mujer".

Maternidad y clase

La situación de clase de las mujeres determina en gran medida el contenido específico de su maternidad. Millones de mujeres en México viven la maternidad de la miseria.[5]

Por ejemplo, la maternidad de mujeres como aquellas madres de 50 000 niños del Estado de México que han sido reportados por las instituciones de salud como en "grave estado de desnutrición"; se les conoce como los "niños de Biafra": llegan a los hospitales "casi moribundos por cuadros diarreicos y deshidratación. Causados unos por hambres, otros por infecciones gastrointestinales...

---

[4] Ver el inciso *La madre*, en este capítulo.

[5] "El 40% de los 3 millones de niños que viven en el Estado de México sufren distintos grados de desnutrición, desde los casos muy leves hasta los dramáticos de tercer grado. Se calcula que por lo menos 50 000 niños en la entidad, tienen características similares a los: "niños Biafra" (Vicente Castellanos, *El Universal*, 27 agosto de 1988).

muchos se recuperan, pero hay cientos, tal vez miles que mueren sin recibir atención médica. Fallecen de hambre, complicada con enfermedades infecto contagiosas. Muchos no se recuperan de daños cerebrales irreversibles y otros más regresan a los seis meses en estado de gravedad".

Los niños Biafra son personajes de la maternidad de mujeres desnutridas, que viven en condiciones miserables, con otros hijos más a quienes cuidar y "crecer". Se reporta que muchos de ellos no son visitados por sus padres y que otros son abandonados. Aducen los padres no tener dinero para el camión "pero cuando los visitan llegan se sientan junto a la cama y permanecen estáticos; padre o madre no hablan con el niño, no le dirigen una palabra de cariño, no lo arrullan en los brazos, no lo besan, ni le dan una muestra de aliento". (Castellanos, 1988, según el médico Alfredo Navar, jefe de guardia del Hospital del Niño del Sistema para el Desarrollo Integral de la Familia en el Estado de México).

¿Y cómo podrían los padres de esos niños moribundos darles muestras de afecto positivo cuando ellos se encuentran en la misma situación, pero en pie? La maternidad en esas condiciones es un espacio de explotación y opresión sufrido en la intimidad de las mujeres; significa el dolor y la impotencia de ver a sus hijos morir, sin que esté en sus manos la posibilidad de evitarlo, pero con la ideología de que la vida de sus hijos es *su* respondabilidad. La madre muere de rabia y culpa, de sufrimiento, ante la gravedad y la muerte de su criatura, porque de todas maneras aun la maternidad doliente está en el centro de su ser.

No existen seguimientos sobre la relación entre la muerte del hijo y la muerte de la madre. Pero es evidente que la mujer que perdió un hijo por muerte en la miseria, volverá a embarazarse y posiblemente abortará, y tendrá problemas en el embarazo, complicaciones en el parto y en el puerperio, o ya los ha tenido antes. Tampoco es de extrañar que algunas de ellas mueran.

Así, la maternidad, asociada a la vida, en condiciones de miseria, es el ámbito del dolor y de la muerte, aún irremediables para cientos de miles de mujeres. El sentido imponderable de esta definición vital proviene de dos hechos: la inevitabilidad del embarazo, es decir, la enajenación de su fecundidad a la que se ven

cumplidas las mujeres, y las condiciones miserables de su vida y la de sus hijos. Sexualidad y explotación llevadas a las condiciones extremas de la opresión; es decir, la expropiación de las mujeres de su cuerpo, de su trabajo, de su sexualidad, de sus hijos, y de su capacidad política, conducen a la muerte.

ii) La paternidad: basada en la supuesta progenitura, en el hecho no comprobable y no evidente de la intervención del hombre en la procreación. La relación con la madre y por su mediación, con el hijo, transforman al cónyuge de la madre en padre. Es una relación de convención social.

La paternidad implica la voluntad de aceptación del hombre y, en general, ocurre sólo dentro de otras instituciones que lo obligan y le dan seguridades para asumir que en verdad ese hijo es suyo. Si otras instituciones se relajan, se relaja la paternidad.

Por eso se exige en nuestra sociedad la monogamia femenina, para asegurar la paternidad: de un lado, para tener la certeza de quién es el padre, que no pudo ser otro, porque la mujer sólo se relaciona eróticamente con *ese* sujeto; de otro lado, para asegurar al hombre ser reconocido por la mujer como el progenitor.

El hombre ejerce su poder paternal fundado en un derecho biológico incomprobable de manera directa y positiva, aun cuando la progenitura paterna sólo es aproximable negativamente.

En la sociedad y la cultura patriarcales el padre[6] es una de las instituciones básicas y está compuesto por un complejo de relaciones, de funciones y personajes: el padre social, el padre simbólico y el mítico, reconocidos socialmente, son también, los padres

---

[6] La definición del padre es compleja. Harris (1981: 283) considera que "el significado *emic* de la filiación no es equivalente a su significado biológico... el matrimonio puede establecer de modo explícito la 'filiación' respecto a hijos que desde un punto de vista biológico, no están relacionados con el 'padre' culturalmente definido. Incluso cuando una cultura insiste en que la filiación ha de basarse en la paternidad biológica real, las instituciones domésticas pueden hacer difícil la identificación del padre biológico. Por estas razones los antropólogos han distinguido entre el 'padre culturalmente definido y el genitor, o padre biológico real. Una distinción similar es necesaria en el caso de la 'madre'. Aunque la madre culturalmente definida es normalmente la *genetrix*, la práctica de la adopción crea muchas discrepancias entre las maternidades *emic* y *etic*."

imaginarios de cada quien. Esta figura recoge el conjunto de atributos y valores considerados como el máximo cultural, social y político que pueda ser encarnado por un personaje (el padre) y por los sujetos designados como tales.

La ideología patriarcal considera que el padre es el hombre pleno, el adulto que trabaja, que organiza la sociedad y dirige el trabajo, la sociedad y el Estado. Su calidad de padre se suma entonces a los atributos masculinos patriarcales y le otorga el poder de quien trasciende mediante los hijos, en quienes se perpetúa y sobre quienes ejerce, a nombre del poder, la dirección y el dominio en la cotidianidad.

No existe institución dentro de la familia que recoja y exprese, en su especificidad, la relación filial.

iii) El matrimonio[7] es la institución que asegura la conyugalidad bajo reglas, por ejemplo las de monogamia y poligamia para cada género, las de duración: eterna. Como pacto social, se espera que el matrimonio se mantenga por la compulsión de las obligaciones económicas, afectivas, eróticas, reproductivas, jurídicas, sociales, de un cónyuge con el otro.

En la sociedad dividida por géneros, ambos cónyuges cumplen roles, realizan funciones, ocupan espacios excluyentes y exclusivos, y cada cual tiene deberes para con el otro, obligaciones, derechos, evaluación y sanciones.

Forman parte del matrimonio la separación y el abandono. Un mecanismo que permite mantener la vigencia social del matrimonio como institución es el divorcio; consiste en la ruptura de

---

[7] El matrimonio es una de las formas de conyugalidad, al punto de constituir una de sus instituciones: tiene normas de cumplimiento obligatorio, sanciones, rituales y mitos que enmarcan relaciones conyugales específicas: implica a dos personas con características específicas, de sexos diferentes, de edades específicas, que se unen para convivir, cohabitar, realizar vida erótica reproductiva, fundar una familia y vivir en ella el resto de sus vidas. Los derechos y las obligaciones son generales para la institución y específicos para cada cónyuge. El matrimonio es una de las instituciones básicas de la familia y de otras unidades domésticas, que permiten la reproducción de la sociedad en su conjunto, desde su dimensión privada. (Para un análisis antropológico, véase *Matrimonio* de Lucy Mair, 1974).

matrimonios concretos, que deja a los cónyuges posibilitados para otro matrimonio.

iv] Son instituciones de diversos sistemas: el mayorazgo, el xocoyotaje, la suegra matrilineal o patrilineal, el tío materno, los entenados, los recogidos; los padrastros, las madrastras y los hijastros; la adopción, con los consecuentes padres y madres, hijos e hijas adoptivos.

La territorialidad

La familia, y cualquier grupo doméstico, se asocia a un territorio y se arraiga a éste, básicamente por las determinaciones del trabajo y la residencia: la tierra (milpa, bosque, terreno); la casa (espacio de residencia) se le asimila simbólicamente a la familia y a los padres (en algunos sistemas familiares, a la madre). La tierra-casa es la propiedad característica del grupo familiar, está en la base de las relaciones entre sus miembros, del trabajo y de la identidad de algunos de ellos, constituye la herencia y confiere sentido a la vida. Una contradicción de los individuos, de las familias, de las comunidades y que se expresa también en el Estado, consiste en que no siempre hay tierra, ni corresidencia, ni propiedades, ni herencia.

La madre

¿Quién es la Chingada?
Ante todo es la Madre[8]

La madre[9] es una institución histórica, clave en la reproducción de la sociedad, de la cultura y de la hegemonía, y en la realización del ser social de las mujeres. Las madres contribuyen personal-

---

[8] Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, FCE, México, 1963, p.60

[9] Badinter (1981:15) define a la madre "... en el sentido dominante del término (es decir, una mujer casada y que tiene hijos legítimos) es un personaje relativo y tri-dimensional. Relativo porque no se concibe sino en relación con el padre y al hijo. Tri-dimensional porque además de esa relación doble, la madre es también una mujer, esto es un ser específico dotado de aspiraciones propias, que a menudo no tienen nada que ver con las de su marido ni con los deseos del niño". Esta definición sociológica se basa en la ideología dominante de la maternidad, y es

mente, de manera exclusiva en el periodo formativo y compartida durante toda la vida, a la creación del consenso del sujeto al modo de vida dominante, en su esfera vital.

En particular, la madre construye el consenso al modo de vida que de acuerdo con las condiciones sociales y culturales le esperan. A través de la maternidad, la mujer-madre es transmisora, defensora y custodia del orden imperante en la sociedad y en la cultura. Sin la concurrencia de la mujer-madre, no es posible la vida, pero tampoco la muerte, es decir, la sociedad y la cultura. Tanto los rituales domésticos o sociales, como los cuidados, están a cargo de las mujeres y forman parte de su condición histórica. Desde el menor hasta el mayor grado de participación personal, las mujeres están destinadas al cuidado de la vida de los otros. Como se ha visto, el ámbito de existencia social de la mujer es la vida cotidiana. Su contenido es la reproducción de los particulares y de sí misma como particular, pero también del conjunto de relaciones, de instituciones y de concepciones en que vive.

Así, las madres son reproductoras de la cultura, aculturadoras de los otros. Son las primeras pedagogas de quienes comienzan a vivir, y en complejos sociales estatales, son funcionarias del Estado en la sociedad, durante toda la vida de los sujetos. En cualquier circunstancia, las mujeres madres son intelectuales, son funcionarias del Estado en la sociedad civil.[10]

---

claramente negadora de la realidad: hay madres sin estar casadas y hay madres de hijos ilegítimos. Más adelante veremos que el fenómeno es tan complejo que hay madres sin hijos. Es notable que la autora identifique la correlación de las aspiraciones de la madre con las del marido y del niño, como maternas. El conflicto entre este conjunto de aspiraciones de hecho constituye la maternidad.

[10] En tanto madres, las mujeres son funcionarias del Estado, son intelectuales en la sociedad civil. Para Gramsci (1974:164) "Los intelectuales son los gestores del grupo dominante para el ejercicio de las funciones subalternas de la hegemonía social y del gobierno político, o sea: 1) del consenso espontáneo que prestan las grandes masas de la población a la orientación impresa a la vida social por el grupo fundamental dominante, consenso que nace históricamente del prestigio [cuidados] que el grupo dominante [concretado en la madre] obtiene por su posición y su función en el mundo de la producción (y de la reproducción); del aparato de coerción estatal que asegura legalmente ["naturalmente"] la disciplina de los grupos que no prestan el consenso...", la madre también ejerce la coerción al castigar las infracciones a las normas.

La relación primera con la madre es uno de los procesos culturales más complejos. En breve tiempo, la madre logra el proceso de humanización, o sea, la aculturación de la criatura, le enseña su cultura en comprimidos infantiles: los sistemas de usos y de expectativas para sí y para los demás;[11] qué es ser hombre y qué es ser mujer; en qué condiciones se obedece: cuándo y quién manda. Lo hace de manera y contenidos diferentes si se trata de un hijo o de una hija, contribuye a la conformación genérica de roles, actividades, identidades, formas de comportamiento, actitudes y necesidades.

La madre hace una adaptación más o menos libre de su propia cultura para cada género: de la misma forma en que de sus pechos manan leches diferentes si amamanta a un hijo o a una hija, la relación, los afectos, y el trato serán distintos. El código es diferente si, además, es el primer hijo, o el último, en sociedades de mayorazgo o de xocoyotaje; si es el cuarto o el nacido después de un aborto, si se trata del hijo de la separación o del reencuentro con la pareja; si ella tiene pareja y si esa pareja está dispuesta a asumir la paternidad, si es soltera o si pertenece a algún grupo de mujeres que tienen prohibida la maternidad; si lo engendró en la salud o en la enfermedad, en el amor o en la violencia; si el hijo es el producto de una manda y un ofrecimiento religioso o amoroso, o si fue un "volado"; si se trata del "hombrecito" después de varias mujeres, o si "salió mujer" cuando se esperaba hombre.

La madre debe educar y reproducir en el hijo las cualidades genéricas, de clase, de edad, nacionales, lingüísticas, y todas las que definen a su grupo: el cúmulo de tradiciones, valores, costumbres y creencias, las normas de su mundo. Debe construir el sustrato cultural primario, base para su desarrollo y contribuye a construir un sentido vital.

[11] "El particular nace en condiciones concretas, en sistemas concretos de expectativas, dentro de instituciones concretas. Ante todo debe aprender a usar las cosas, apropiarse de los sistemas de usos y de los sistemas de expectativas, esto es, debe conservarse exactamente en el modo necesario y posible en una época determinada, en el ámbito de un estrato social dado. Por consiguiente la reproducción del hombre particular es siempre reproducción del hombre (*sic*) histórico, de un particular, de un mundo concreto" (Heller, 1977:21).

La lengua materna[12] permite a la madre realizar este proceso de aculturación. La lengua materna es el conjunto de signos, mensajes y símbolos gestuales y verbales, conscientes e inconscientes, con los cuales expresa y comunica su propia elaboración de la concepción del mundo para ese sujeto que es su hijo o su hija. Transmite de manera progresiva conocimiento, y nombra las cosas, las personas, los hechos y las experiencias de Ego y de los demás. Enseña a la criatura no sólo a sentir, a pensar y necesitar, sino cómo sentir, cómo pensar y qué necesitar.

Durante toda la vida, la madre reproduce en sus hijos estas necesidades y formas de aprehensión del mundo, mediante su relación materna.

Con su voz, con sus dádivas y con sus cariños, con castigos y negativas, con su lengua materna, con su cuerpo materno, con su pedagogía aculturadora, humanizadora, la madre enseña y logra el aprendizaje del tiempo, del espacio: la posposición, el futuro, el pasado, el recuerdo; el desplazamiento y la separación de los pobladores del mundo: *yo* y *los otros*. La muerte. La lengua materna interioriza —en rituales de poder político de la madre sobre el hijo, en los que éste despliega también su poder—, el control de su cuerpo: del hambre, de los esfínteres, del sueño, del erotismo.

La madre interioriza afectivamente en el hijo, de manera esencial, la norma: lo prohibido, y lo permitido; es decir, nociones básicas primarias, y por ello fundamentales del poder. Y las reproduce a lo largo de toda la vida de ambos.

Para nacer he parido

El primer parto es el ritual simbólico del nacimiento de la verdadera mujer:[13] la madre.

Todas las mujeres son madresposas independientemente de

---

[12] "La lengua materna es lo que la madre transmite en el primer contacto lingüístico, es decir: el sustrato cultural constituido por el conjunto de posibilidades perceptivas, conceptuales, afectivas y racionales, conscientes e inconscientes de tipo normativo, sobre las que se estructuran las ampliaciones y los cambios en la concepción del mundo a lo largo de la vida" (Lagarde, 1987).

[13] En nuestra lengua se consigna con el concepto mujer al "individuo adulto de sexo femenino". En esta definición destacan cuatro características: *a*) La defini-

que lleguen a concretar la progenitura y el matrimonio. El espacio vital destinado a las mujeres es la reproducción social y su cuerpo es depositario de la procreación. Su vida toda se desenvuelve en la dependencia vital con los hombres (filial o conyugal). Es un cuerpo apreciado sólo por su utilidad social. Es un cuerpo que define la existencia, no es un cuerpo humano.

Ideológicamente, el cuerpo humano se distingue por su desarrollo autónomo y por su control sobre sí mismo y sobre lo externo. No es un cuerpo determinado para, como no es un cuerpo genéticamente dirigido, es un cuerpo libre. En cambio, el cuerpo de las mujeres —uno de los cuerpos humanos— ha sido asimilado culturalmente al cuerpo de otros seres vivos.

El cuerpo de las mujeres es un cuerpo destinado para, regido según la ideología dominante de la feminidad por la biología, por unos supuestos instintos sexuales: eróticos y maternales.[14]

El cuerpo de la mujer ha sido animalizado a través de un complejo histórico en el cual, de manera contradictoria, ha significado prueba de modificaciones culturales impresas al cuerpo.

En cuanto espacio social y político, sin embargo, el cuerpo de las mujeres no ha alcanzado la esencia humana, la libertad confrontada con la naturaleza. Ha sido identificado ideológica y socialmente con la naturaleza. No pertenece a nadie, como a nadie pertenece la naturaleza, pero al igual que ella, está predestinado para ser usufructuado, poseído, ocupado, apropiado por el hombre.

La mujer no es dueña de su cuerpo, pertenece a un destino asociado a sus características que son ideologizadas como imperativos biológicos y no en su dimensión de cualidades humanas, históricas. A esta asimilación precede la apropiación social del cuerpo femenino hecha por los hombres. Apropiación concretada en funciones, razón de ser, impulsos vitales que han sido retrotraí-

---

cen individual y no grupal. *b*) La particularidad sexual, como elemento estructurador clasificatorio. *c*) La implicación de la totalidad de características del sujeto en el sexo. *d*) La inclusión de la edad como constitutiva del género.

[14] Véase el Capítulo VI, primer inciso.

dos como instintos, desconociendo un proceso evolutivo de millones de años.

El discurso y el tratamiento de la animalidad del cuerpo femenino tienen la finalidad de especializarlo, junto con la subjetividad femenina, en la sexualidad procreadora y en la erótica, escindidas. Especialización limitante que impide la utilización y la vivencia del cuerpo de la mujer para su sexualidad y para su placer, o para salir de ese ámbito e incursionar en otros espacios sociales y vitales.

De ahí que todas las mujeres, más allá de la edad y de la progenitura, sean madres: su subjetividad se deriva, se organiza, y tiene sus propias contradicciones a partir de la especialización histórica exclusiva. La reproducción es la impronta que ha definido hasta el presente al género femenino. (Y sobre el cuerpo materno, véase *El cuerpo escindido y el mito*, en el Cap. VI).

Aunque el género masculino participa en la reproducción, se ha liberado casi de todo compromiso social e incluso de muchas actividades de reproducción que de esta manera se asocian al cuerpo matriz, al cuerpo lactante.

La comida

La mujer produce alimentos con su cuerpo, con su trabajo y con su subjetividad: desde la leche materna, hasta los guisados cotidianos. Tal vez este potencial físico de lactar asociado por el mecanismo mágico de contagio, al hecho social de la mujer productora de comida, explica en parte la percepción cultural de que la comida es una extensión del cuerpo de la mujer y, lo más significativo, que la mujer es comida ella misma.

La mujer que cocina se desprende de una parte de sí, y la comida es un producto de su cuerpo tanto para ella como para los destinatarios. La mujer y la comida son una unidad en la cosmovisión basada en que a partir de la división sexual del trabajo, se le asigna a ella la elaboración de alimentos y la acción de alimentar a *los otros*.

Social y culturalmente, la mujer es quien hace la comida y quien da de comer, independientemente de la edad o la aptitud del beneficiario para hacerlo por sí mismo. Es más, es válido que una

persona adulta se dirija a la mujer diciéndole dame de comer, asociando en la expresión la acción de depositar los alimentos en los trastes o de llevarlos al comedor, etcétera, con la acción materna de dar de comer, de alimentar al minusválido.

La mujer hace la comida y da la comida, alimenta con platillos que son un producto de su cuerpo. Y, el hecho político, la mujer lo hace en la opresión: ¡sírveme!, es la voz más generalizada para las acciones relacionadas con la comida. La orden sustituyó la expresión directa de la acción, porque en los hechos de la comida se reproducen el orden político y la cultura patriarcal y clasista en el mundo.

Cuerpo para otros

El cuerpo de la mujer por otra parte, no se agota en sus límites materiales, se extiende simbólicamente a las cazuelas, a los alimentos, a la cocina, a la casa. Es un espacio siempre dispuesto a cargar, y a recibir al *otro*. Muchas mujeres pasan la vida alternando la carga del otro dentro y fuera de su cuerpo. En el embarazo, las mujeres cargan al hijo en su vientre, en su panza, con su cuerpo; después de nacido y por varios años —primero casi permanentemente y poco a poco de manera eventual—, las mujeres lo cargan a horcajadas en la cintura, en brazos, en la espalda por medio de rebozos y en el pecho con modernos cinturones, se desplazan con él.

Con sus cuerpos, las mujeres arrullan y acunan otros cuerpos: en los brazos, en el regazo al estar sentadas, para dormir o calmar, para alimentar o para viajar. La criatura ronda el cuerpo de la madre durante un buen tiempo, se desplaza por él, lo repta, lo usa, es su vehículo, su transporte y su sosiego, su fuente de alimento. La mujer siente el peso externo del hijo nacido como parte de su cuerpo, incluso le causa extrañeza su ausencia y la siente como una falta.

El cuerpo femenino es el espacio de vida antes y después del nacimiento, es un territorio propio del infante, no sólo no le es ajeno, sino que le pertenece, irrumpe en él cuando lo desea, y lo usa. Cuando la criatura empieza a alejarse, empieza la siguiente gestación y así sucesivamente.

La mujer también carga al enfermo que no se puede mover, lo ayuda a bañarse, a caminar, a sentarse, lo carga, lo limpia, lo viste; también, carga el cadáver, lo arregla, lo limpia, lo peina, lo pone presentable, lo amortaja, dispone los despojos para la inexistencia. La mujer carga el cuerpo de los otros desde su formación, hasta su muerte, lo cuida, lo alimenta, lo purifica, con su propio cuerpo.

La vida de muchas mujeres se desenvuelve en un cuerpo "cargado", por dentro o por fuera, durante muchos años. Hay mujeres, sobre todo campesinas, pero también citadinas, que siempre están embarazadas, o acabando de parir. La vivencia corporal de la maternidad ocupa la mayor parte de su vida en un ciclo que se conforma con la sucesión de:

embarazo-parto-lactancia-embarazo-parto-lactancia-...carga
embarazo-aborto-embarazo-parto-lactancia...

En el ciclo de vida femenino centrado en la procreación, la metamorfosis del cuerpo y de la persona de las mujeres deviene en niños que, aún nacidos —separados obejtivamente del cuerpo de la mujer—, continúan ligados a ella: al usar su cuerpo, sus productos, y su energía física, afectiva e intelectual. Al mismo tiempo que la mujer gesta, cuida, limpia (purifica de inmundicias), produce con su cuerpo la comida como su propia extensión: cría. Es una totalidad de vida, de tiempo, de atmósferas, de la puesta a disposición de *los otros*. De ahí las confusiones, la asociación de los cuidados con su biología, de sus trabajos con la producción de emanaciones de su cuerpo. La cazuela y la escoba son como mamás, como esas partes de su cuerpo especialmente destinadas a *los otros, de los otros*. ¿Cómo negarse?

"Madre no niegues la leche materna a tu hijo, es la mejor del mundo, porque es leche con amor", es un texto que se repite, difundido por las instituciones de salud, en una amplia campaña por la lactancia materna, que intenta fundamentar la excelsitud de esa leche y contrarrestar el muy aceptado uso de biberones y leches en polvo.

Lo interesante es la asociación de amamantar con amar, al punto de convertir los conceptos en sinónimos y exclusivos. Sólo

se da el amor maternal a través de la lactancia, el amor es una cualidad de la leche de que carecen la leche en polvo o de vaca. La madre es así una vaca amorosa. Por eso, si una madre no amamanta a su hijo, aun por prescripción médica pero sobre todo cuando es por voluntad propia, lo que niega a su hijo es el afecto. Se refuerza la tesis de que es la mujer quien obligatoriamente, de manera natural, debe alimentar y dar el primer amor.

La asociación de la mujer como madre y alimento vital se encuentra de manera evidente en momentos críticos del ejercicio de la maternidad como el filicidio, y en muchos de infanticidio. En el caso del homicidio de los hijos de Elvira Luz Cruz, la tragedia se inicia —de acuerdo con los diversos relatos de los hechos (tanto los reportajes, como los testimonios de las vecinas y de ella misma)— con el hambre de los niños y lo que comieron o no comieron. Los alimentos aparecen en escena. O no hay, o la pequeña víctima había comido, o iba a comer. Pero aparecen de manera insistente: son usados para justificar el filicidio como un acto de piedad de la madre sufriente por sus hijos hambrientos, sin esperanza. Pero la comida sirve también para condenar a la madre: la supuesta filicida es culpable del hecho porque fue incapaz de alimentarlos. Aquí aparece el homicidio como una extensión "natural" del descuido (aun cuando se deba a condiciones de pobreza extrema, no provocadas por la madre); ella es responsable de la situación vital.

Mutilación

La mutilación del cuerpo de las mujeres adquiere las más variadas formas, de acuerdo con el espacio cultural que las define. Sin embargo, se caracteriza por la extracción de órganos, o la intervención quirúrgica de espacios corporales identificados con la sexualidad erótica o materna.

La mutilación corporal a las mujeres abarca desde las prácticas cuya base es religiosa y tienen que ver con la purificación, hasta aquellas cuya veracidad científica las hace inobjetables. La ONU ha condenado, por opresivas, las prácticas de clitoridectomía y ablación de los labios sufridas por las mujeres musulmanas. Occidente se horroriza ante este tipo de intervenciones cuyo espa-

cio cultural las encuentra necesarias como parte del ritual de pasaje de las mujeres a la adultez.[15]

Los mismos detractores de esta violencia contra la integridad del cuerpo de las mujeres, pasan desapercibido que en Occidente se generaliza otra forma de mutilación igualmente lastimera para las mujeres. No son concebidas como mutilantes, sino como curativas, porque se derivan de discursos altamente valorados: el poderoso e irrefutable de la verdad científica y el de los cuidados y la atención a la mujer.

En la actualidad cada vez más se generaliza la ideología médica quirúrgica. Y en ciertos grupos de la población sujetos a este tipo de medicina, es necesario haber sido operado cuando menos una vez en la vida. En el caso de las mujeres, en la mayoría de las intervenciones quirúrgicas que les son practicadas, destacan la extirpación de los órganos sexuales. En México, es frecuente la realización de histerectomías, la extirpación de ovarios, de las glándulas mamarias o de los senos. Avalada en la pureza laica de la ciencia, se acepta la mutilación de las mujeres. Sin embargo, es evidente que la frecuencia de estas operaciones tiene que ver con "modas", es decir, con la influencia de concepciones y de prácticas políticas en la medicina de agresión a las mujeres. Devereux (1985:231-232) encuentra motivaciones inconscientes en estos hechos:

> La negación inconsciente de las diferencias sexuales anatómicas puede incluso hacer que médicos neuróticos ejecuten operaciones cuyo objeto inconsciente parece ser la eliminación de los órganos característicos del otro sexo, que parecen "superfluos" según el automodelo ligado al sexo del médico.

Abunda Devereux en las motivaciones neuróticas de las operaciones innecesarias, y considera que "la negación inconsciente del dimorfismo sexual desempeña, en las operaciones que entrañan extirpación total o parcial de los órganos sexuales de pacientes del

---

[15] Para muchas de mujeres, esta mutilación es un hito en la definición de su feminidad, sintetiza su arribo a la completud.

otro sexo. Es posible que se hicieran menos histerectomías si todos los cirujanos ginecólogos fueran mujeres, y lo mismo puede decirse de las mastectomías".

Así, en esta cultura las mutilaciones sexuales al cuerpo de las mujeres ocurren como parte de la esfera materna. La mutilación y la intervención quirúrgicas se presentan hoy como hechos que han de ocurrir de una manera o de otra a todas las mujeres por su designio de ser madres y por el tratamiento mutilante a las mujeres —científico, quirúrgico, demográfico, sanitario— que da el poder.

Ser mujer es ser madre

Mujer es la que es madre. Por eso al parir —al "dar a luz", al "dar la vida", al "traer hijos al mundo"—, la mujer nace como tal para la sociedad y para el Estado, en particular para la familia y el cónyuge (existente o ausente), y para ella misma. La sociedad y la cultura patriarcales engendran a la mujer a través del parto, por la mediación del otro, del hijo.

Las niñas y las mujeres núbiles, son mujeres en proceso, crisálidas o larvas de mujer. Millones de seres humanos incompletos, en espera de completud. Su transformación se logra de manera positiva a través del proceso de desarrollo de la mujer, más la acción externa y todopoderosa del *otro*; del hombre mediante la concepción (la embarazó, la hizo mujer) y del hijo. Además, como quien confiere la plenitud de la vida genérica a la mujer es un varón, si da a luz una niña, el proceso se ha completado, pero es imperfecto y se inicia la espera del nacimiento del varón, del "hijo".

El niño otorga a la madre una parte sustantiva de su plenitud vital, en cambio el nacimiento de una niña es un tanto fallido. Sólo el hijo varón perpetuará la estirpe, la familia, el apellido; sólo el hijo varón sustituirá al padre a su muerte, y se hará cargo de la madre, así como durante su ausencia permanente. Un hijo varón es alguien pleno en sí mismo, alguien en quien depositarse, de quien depender, alguien "de la mujer" —la propiedad del padre sobre los hijos es un pacto social, la propiedad de la madre sobre sus hijos se establece desde el cuerpo y los cuidados, y no es apreciada como pacto—, que hará lo que ella no puede hacer por

su condición. Una hija es una competidora desleal, y un espejo de la propia mutilación.

Parir es a la vez un hecho y un ritual simbólico de poder que realiza la mujer, como síntesis de la maternidad. Sin embargo, es desmerecido en el momento mismo de su conceptualización porque se le considera "natural". Las funciones, las actividades, los trabajos, el despliegue afectivo y de energía vital, son desvalorizados, conculcados de su carga social y cultural: las mujeres hacen todo, es decir son madres, en el cumplimiento de una fuerza ajena, extraordinaria, que es la naturaleza.

Las madres. Protagonistas de la maternidad

En cuanto a los aspectos de la maternidad definidos en torno a quienes la protagonizan, interesa señalar a las mujeres como el grupo actuante, como los sujetos activos. Ellas realizan actividades y funciones, y mantienen relaciones maternas específicas.

En el nivel real concreto, distinguimos a las mujeres-madres, en cambio en un nivel teórico filosófico, no hacemos diferencia entre el grupo mujeres y el grupo madres ya que se funden como cualidades recíprocas en un sólo grupo: todas las mujeres son madres, independientemente de que concreten la progenitura.

En consecuencia, las mujeres son madres aunque no concurran en el hecho otros elementos que para el caso resultan secundarios, como son la edad, el estado civil, las prácticas eróticas, el embarazo, la consanguinidad, o la existencia de hijos.

La mujer-madre es fundante de la díada madre-hijo ya que el hijo no es indispensable para que se dé la maternidad. En efecto, ésta puede ser ejercida sobre o por mediación de personas distintas a los hijos, parientes o no emparentadas, o sobre grupos sociales, o a través de actividades reconocidas como características de la maternidad.

Lo importante en esta parte de la ecuación cultural planteada como díada, es la madre; del otro lado, están *los otros* (pueden ser hijos, nietos, padres, o sea parientes, pero también pueden ser personas no emparentadas con la madre, el esposo, el novio, amigos, alumnos, campañeros de trabajo, personas bajo cuidado). Son maternizables por las mujeres todos aquellos —personas,

animales, cosas—, que requieran ser cuidados por las mujeres real o simbólicamente. La relación planteada como diada no existe en la realidad social.

Del otro lado de la madre (mujer-esposa) se encuentra la pareja, el cónyuge, el cual no es de manera necesaria el esposo, el novio o el amante; puede ser cualquier varón, incluso otra mujer, o instituciones. Lo sustancial es el tipo de relación establecida: esos individuos o esas instituciones con su poder sobre la mujer y en la sociedad dan existencia social a las mujeres. Por ello el matrimonio o la conyugalidad no son las instituciones básicas, sino sus contenidos. La mujer no se encuentra como madre entre el padre y el hijo.

Por paradójico que resulte, el hijo puede ser inexistente y, aún más, puede no existir el esposo, de todas maneras la mujer existe como madresposa, siempre. No importa su edad, o su capacidad física reproductiva, puede ser una niña o una mujer anciana que nunca haya parido. Aun cuando la maternidad hace referencia a una particular relación con los hijos, que pasa por haberlos engendrado (es lo único que la cultura dominante reconoce como maternidad verdadera: sobrevalora el hecho en la ideología de la maternidad) y por haberlos reproducido. A esto se suma el hecho de que la mujer no tiene significación social plena sino por sus relaciones de filiación con su padre o de parentesco con sus parientes varones, o de afinidad con su marido (el novio, o el amante), todo lo cual pareciera indispensable para lograr su existencia social.

La maternidad es un complejo fenómeno bio-socio-cultural que rebasa cada uno de estos niveles y se refiere a funciones y a relaciones en el conjunto de la sociedad y en el Estado. La mujer no es una ciudadana sino una ciudadana que materniza en su doble rol como madre y como esposa-hija: la mujer no *es*, si no es hija o esposa y madre.

La mujer niña se prepara para ser madre, la mujer vieja se define porque ya no puede engendrar hijos; de esta manera la definición esencial de la mujer es siempre en relación a la fertilidad. La pequeña niña juega a que es madre, juega a las muñecas, a la casita, a la doctora, cuida, protege, sana, se despoja de todo

para dar cabida a *los otros* en sí misma: en su tiempo, en sus actividades, en su territorio, en sus afectos, en sus intereses y en sus necesidades: el proceso es tan exitoso que *los otros*, como contenido de vida se convierten desde los primeros años de vida de las mujeres en una necesidad que requiere ser satisfecha de manera permanente, cotidiana, a lo largo de toda la vida.

La necesidad de maternalizar no queda satisfecha ni siquiera al tener hijos. Su carencia y su necesidad son, por consiguiente, inagotables y permanentes. En ellas se funda la permanente disponibilidad de las mujeres para cuidar a otros, para la entrega, para el amor-maternal (a los hijos o a los hombres). Las mujeres internalizan la carencia y psicológicamente buscan la plenitud y la completud en *los otros*. Se trata de la dependencia vital: emocional, afectiva e intelectual de cada mujer, y corresponde con su dependencia en los otros aspectos de la sociedad y de la cultura, tanto individuales como de grupo.

La carencia y la dependencia vital son los mecanismos en los que se funda el consenso otorgado por las mujeres a su especialización vital, y con ella al sustrato de la hegemonía política y cultural[16] que se funda en su propia opresión: la hegemonía patriarcal.

Maternidad y procreación: madre y genitora

La mujer que no concibe, gesta, pare, y a pasar de todo es madre, no es reconocida como tal. La ideología de la maternidad es esencialmente biologista. La creencia consigna: ser madre es una función natural del cuerpo y los atributos maternos son una impronta corporal. Esta característica ideológica se concreta en

[16] Para Gramsci, la hegemonía es la conjunción del dominio y la dirección política y cultural del conjunto de la sociedad. Fenómenos de hegemonía se encuentran también, en espacios menores, en instituciones o en conjuntos de relaciones. "Por el momento pueden fijarse dos grandes planos sobreestructurales: el que se puede llamar de la sociedad civil, sea el conjunto de de organismos calificados vulgarmente de privados, y el de la sociedad política o Estado, que corresponden a la función de hegemonía que el grupo dominante ejerce en toda la sociedad, y el del dominio directo y de mando que se expresa en el Estado y en el gobierno jurídico" (1974:164).

que la sociedad y sus instituciones como la familia y en particular los involucrados, sólo reconocen como madre a quien concibió, gestó y parió al sujeto. Las instituciones de contrato aceptan el reconocimiento de la maternidad aunque para su realización no hayan mediado la concepción, el embarazo y el parto. Aceptan también la paternidad con el sólo testimonio del involucrado.

En lo público, en lo estatal, existen figuras jurídicas como la adopción o la patria potestad,[17] relaciones jurídicas de reconocimiento estatal de los derechos y de las obligaciones de los padres: se trata del reconocimiento normativo estatal, mediado por la sociedad, de la paternidad y la maternidad. En este sentido la ley recoge la complejidad del fenómeno. Sin embargo, en el derecho práctico familiar, en el sentido común, como un principio fundante extraordinariamente sólido e irrevocable, se levanta el carácter biológico de la maternidad.

La progenitora concibe, gesta y pare, la madre es un pacto social y cultural. Nuestra cultura no distingue entre ambos fenómenos por su extremo naturalismo.

El mito de "madre sólo hay una": la maternidad colectiva

La maternidad no puede ser desarrollada por una sola mujer, es siempre una institución colectiva. La distorisón ideológica plantea que "madre sólo hay una", pero nada está más alejado de la realidad social. En las más diversas formas de organización de la vida social, el espacio de la reproducción ha estado poblado por diversas mujeres. La madre tiene ayudas para cubrir las necesidades requeridas para la vida de *los otros*. Y cada individuo a lo largo de su vida es atendido, cuidado maternalmente de manera sucesiva y en ocasiones simultánea por diversas madres. En efecto, en general se nace de *una* mujer, se tiene *una* progenitora,[18] pero madres hay muchas.

---

17 La adopción es el mecanismo jurídico que permite adquirir el papel de padre o de madre en relación a una persona de la cual no se es genitor. La patria potestad es la figura jurídica que encierra las atribuciones —derechos y obligaciones—, que el Estado encomienda a quienes la poseen, en relación a los hijos.

18 Aun la reducción de la madre a progenitora sólo puede ser aplicada si todos los procesos previos al parto se realizaron en una sola mujer. Sin embargo, en la

Cada sujeto tiene varias madres que constituyen verdaderos equipos maternos conformados por abuelas, madres, tías, hijas, sobrinas y hermanas, las cuales mantienen diferentes relaciones de parentesco con *los otros*, pequeños o grandes, y con ello distintas obligaciones. También hay madres que no son parientas: vecinas, nanas, sirvientas, maestras, etc. Y, desde luego, para los hombres, son sus madres sus novias, esposas y amantes. Hay madres principales, alternas y sustitutas.

La maternidad es una institución compleja, desarrollada por varias mujeres a lo largo de la vida del sujeto de manera suscesiva y simultánea, y es específica para cada género.

Las madres más importantes se encuentran en la esfera privada, doméstica de la vida:

Madres domésticas:

i) La madre biológica-progenitora: el hilo que separa un cuerpo del otro es tan fino como la metamorfosis de la mujer que gesta. Se sobrevaloran como un todo indisoluble la concepción, la gestación y el parto, y sobre estos procesos se se erige la filiación y se confunde con el contenido de la maternidad a la que simboliza. La progenitora es la única mujer considerada como la madre, y es intrínsecamente buena. La contradicción surge cuando la progenitora no realiza la maternidad —por muerte, abandono, despojo, incapacidad— o, como ocurre siempre, cuando no lo hace adecuadamente, y porque la realiza y la comparte con otras, no reconocidas como madres.

ii) La nodriza-madre de leche: alimenta al otro con un producto de su cuerpo, la leche que se llama leche materna: el tipo de contacto de la lactancia genera lazos afectivos básicos y una intimidad derivada del hecho de compartir la alimentación corporal; se reconoce como una relación semi-materna si median relaciones de parentesco o identidad de clase o grupo; sin embargo,

---

actualidad es factible la concepción *in vitro* con células de una mujer x, y la gestación en una segunda mujer. Y ahora es posible hacer evidente aun desde la biología, el mito de la madre única, al desestructurar los hechos que la constituyen. Véase Lagarde, 1988c.

cuando se paga a una mujer inferior, la contradicción es de clase; ella es una empleada productora de leche; la hija o el hijo es ama o amo, y la lactancia no es materna sino un derecho sobre esta madre sustituta o alterna, derecho derivado del matronazgo o patronazgo.

iii) La nana, la sierva-madre: su función es exlusivamente materna y en general se despliega durante la infancia, aunque el título dure toda la vida. El eje de la contradicción se encuentra tanto en la inexistencia del parentesco como en la diferencia de clase, que generan relaciones ambivalentes entre afectos positivos y negativos, entre la aceptación y el rechazo, todos ellos mediados por el poder de la forma descrita al principio del capítulo.

iv) La sirvienta, la sierva-madre: las funciones son de reproducción doméstica, en concreto "el quehacer", que implica además de lavar, planchar, barrer, sacudir, etc., el cuidado materno-servil de los niños y de los adultos. La contradicción es de parentesco y de clase igual que en los dos casos anteriores. La hija o hijo es en realidad ama(o) que ejerce el matronazgo (Chodorow, 1984), o patronazgo, sobre esta madre sustituta, o madre complementaria, que hace equipo con i), ii), e iii). La sierva-madre es ayudante inferior de la madre titular y de las demás. Entre ellas se establece una rivalidad surgida de la competencia por la maternidad real y por la diferencia en el reconocimiento social y cultural que deviene además en la posibilidad de recibir afectos maternos, y obtener prestigio o negación.

v) Otras madres domésticas: las abuelas, las hermanas, las tías, las hijas, es decir, las parientas; las madrastras, las vecinas, las amigas. A ellas se les reconocen "naturales" hechos maternales hacia los otros, por ser mujeres, pero nunca son reconocidas como sus madres. Además de la cooperación, también se establecen rivalidades y competencia entre estas madres y la madre titular.

Madrebuena y malamadre: la madrastra

El diccionario es patriarcalmente claro en su definición de la voz madrastra:

"Madrastra (despectivo de madre) desde el siglo XIII. Mujer del

padre respecto de los hijos llevados por éste al matrimonio" (Alonso, 1982).

El protagonista en la conformación de la figura de la madrastra es el padre: él es propietario tanto de la nueva mujer, como de los hijos a quienes lleva consigo a su nuevo matrimonio. La relación que define el problema es la conyugalidad, porque es la relación reconocida; la maternidad presente en la definición de la madrastra, no lo es.

El concepto madrastra se define por sus características y ni por eso la mujer es protagonista. Es necesario destacar que el concepto madrastra viene de madre y que, con todo, la maternidad no es el eje de la definición. El poder hace que la relación de la madrastra con los no-hijos suceda por la relación de la madrastra y los no-hijos con el padre y no entre ellos.

Si la nomenclatura correspondiera con la política implícita en el hecho y en la lógica dominante, la madrastra a quien se niega el reconocimiento de la maternidad de los no-hijos, no debiera ser denominada con una voz que deriva de la maternidad, sino con la voz *esposastra*, que deposita despectivamente el conflicto en la única relación reconocida: la conyugal.

La voz madrastra se usa también para nombrar "cualquier cosa que incomoda o daña: Madrastra, aún de azúcar, amarga". No impoprta el contenido real de las relaciones, madrastras y padrastros son descalificados de antemano y valorados negativamente como entes dañinos, en los cuales se puede depositar el odio filial celoso. Con todo, en nuestra cultura no hay personaje simbólico más dañino, temido y odiado que la madrastra

Las primeras experiencias del sujeto son la base sobre la que se estructuran los afectos, las formas diversas de percibir y aprehender el mundo, a uno mismo y a los demás. Melanie Klein ha analizado algunos mecanismos de conformación del sujeto y de su relación con el mundo. Considera que el bebé reacciona a los estímulos displacenteros y a la frustración con sentimientos de odio y de agresión y que, en cambio, a los gratificantes responde con gratitud. El objeto de las primeras fantasías es el pecho materno, a partir de lo que Freud llamó el principio del placer-displacer.

Klein afirma: "Es de este modo como el pecho de la madre, que gratifica o priva de la gratificación, se torna en la mente del bebé en 'bueno' o 'malo'. Lo que denominamos pecho 'bueno' se convierte en prototipo de lo que a lo largo de la vida será beneficioso y bueno, mientras que el pecho 'malo' representa todo lo malo y lo persecutorio" (1980:247).

A nivel simbólico, el *pecho bueno* y el *pecho malo* están en la base de las categorías *madre buena* y *madre mala*, que expresan la experiencia desde la satisfacción del sujeto y a partir de las cuales éste se relaciona y se percibe. En la sociedad, en cambio, las madres son por definición personajes buenos, y las mujeres eróticas o cualquier tipo de madres fallidas son las malas. Las madrastras han sido especializadas como madres malas, y se les homologa con las brujas; y en general las sabias, pertenecen también a la categoría de las mujeres malas.

Así como la madre es un personaje bueno, es necesario precisar que en la relación directa, todas las madres son malas porque las mujeres nunca logran ajustarse al estereotipo, y aun cuando se acerquen a él son malas madres porque nunca logran satisfacer el deseo real e imaginario, consciente e inconsciente, del *otro*.

Culturalmente se ha creado el personaje simbólico de la madrastra, al cual se atribuye todo el mal que se niega en la madre. La sociedad y la cultura homologan maternidad con progenitura y con primicia conyugal, y niegan la maternidad a la madrastra porque la mujer no tiene con el no-hijo la relación fundante biológica de la progenitura. Así, la madrastra, como personaje político, actúa el mal por las madres buenas, sirve de receptáculo a sus impurezas y permite la renovación del orden y de la imagen de la madre buena, incapaz del mal y del daño, legítima y primera.

Como encarnación del pecho malo, la madrastra recibe el odio del no-hijo, y la descalificación social porque no es una madre como la norma manda, como el poder ordena. Recibe el odio porque es marca y recordatorio vivo de la madre ausente (muerta, abandonadora, desconocida), buena por principio. La imposibilidad de compartir varias madres en la cultura de la madre única, hace de la madrastra la prueba de la fidelidad del sujeto a su madre, y de su imposibilidad de abandonar el mundo infantil. La madras-

tra es así la señal del deseo filial irrealizable del otro, de su carencia más profunda.

La madrastra transgrede los fundamentos de la maternidad dominante: pretende ser madre de quienes no es progenitora; concreta en su persona la violación a uno de los tabúes centrales de la maternidad, y se relaciona ilegítimanente con su cónyuge, quien sólo puede tener una esposa que es la madre de sus hijos. La legitimidad de la conyugalidad se impregna, en este caso, de la maternidad y no del régimen jurídico que permite la sucesión de diversos cónyuges.

La incompatibilidad entre la madre y la madrastra ocurre siempre, aun si la madre no existe, ha muerto, se ha ido, o si la relación con ella genera malestar o daño a los hijos. No importa su actuación real, la progenitora es madre consagrada, madre buena, por ser la primera esposa y por ser la progenitora, y porque entre ella y el hijo media el tabú del incesto.

La madrastra es temida y odiada, como defensa ante el deseo, defensa surgida del miedo a la transgresión. El odio colectivo e individual es un sustituto del tabú del incesto, es un artificio para evitar la realización del deseo con una madre que no es parienta.

Como madre usurpadora, la madrastra recibe un trato discriminatorio —tanto del cónyuge como de los no-hijos—, originado en su papel secundario de la sucesión. La madrastra no es la primera, y no posee ni puede ejercer los derechos jerárquicos fundacionales ni sobre los no-hijos, ni sobre los espacios maternos, la casa, la vida en familia, etcétera.

Los no-hijos proyectan sobre ella la sombra de la mala madre que corresponde a la elaboración simbólica de su relación con quien fungió como su verdadera madre. Así, al proyectar la carga negativa en la madrastra con quien no unen lazos buenos, ella se queda con el mal, se descarga a la madre del mal, ya no daña; aunque no esté presente, los no-hijos pueden amar a la ausente, al fantasma, y odiar "libres de culpa" a la madrastra.

La madre estéril

Una de las contradicciones más graves para las mujeres se genera entre su maternidad genérica y su esterilidad particular. La inca-

pacidad de tener hijos propios, paridos por ellas mismas constituye la negación de uno de los hechos que constituye a las mujeres como tales: la procreación.

Si cualquier mujer es un ser incompleto, la madre estéril es una mujer incompleta e imperfecta, ocasiona asombro y desdén. La relación casi automática entre los hechos de su cuerpo y su voluntad, asentada en la ideología naturalista de la feminidad, ocasiona que la vivencia de la esterelidad por parte de las mujeres esté marcada por la culpa y el castigo "Algo habrá hecho para que Dios la haya castigado con eso". "Es que tuve tantos abortos (provocados)...".

Aun en visiones científicas siempre se piensa que la esterilidad es psicosomática —y se supone que la mujer tiene un poder psíquico enorme, al grado de manejar sus males, más o menos a discreción—, en pocas ocasiones se piensa que el origen es fisiológico y que la mujer no es culpable de nada. Y menos aún se considera que el cónyuge tenga problemas.

Si la mujer estéril es incompleta, el hombre estéril es visualizado como castrado: no sólo físicamente (imponente, deforme) sino que es percibido como un hombre sin falo: contranatura, atentado al orden del universo. La disposición cultural es a culpar a la mujer y a considerar la esterilidad como una sanción al mal: como castigo.

Esta concepción se extiende de idéntica manera a las mujeres que tienen hijos malformados, incapacitados físicamente o con cualquier lesión o mal congénito. Las madres de estos niños pasan su vida culpándose y siendo culpadas por los males de los hijos. La culpa es compensada y transformada en sacrificio: las mujeres viven dedicadas en cuerpo y alma al hijo enfermo, ocupadas en reparar su falta: ellas extienden las generalizadas preocupaciones del embarazo y las consideran deseos dañinos. Su autoculpabilización se refuerza con la responsabilidad exclusiva que se exige a la maternidad de lo que ocurra a los hijos.

Las mujeres han plasmado su subjetividad en su vida cotidiana en cada acto, en cada instante, durante toda su vida; pero también hay mujeres que han dejado testimonio de esa subjetividad en el arte. En él se expresa su ser social, su identidad cultural y su

experiencia personal; tal es el caso de la pintora Frida Kahlo, quien sintetizó de manera simbólica el adentro de las mujeres, su vida como vida interior, encerrada, cautiva de su condición genérica.

En algunas obras manifiesta Frida Kahlo frustración ante la maternidad. Aparece ella ligada a fetos que, para ser mostrados y por no-nacidos, están fuera de su cuerpo que los alimenta, están fuera por inacabados. Ella es su cuerpo-maternal y los fetos son parte de su ser incompleto, inacabado, estéril. Frida no-madre es su adentro y surge de su cuerpo que le impide satisfacer su dimensión de madre; como negación afirma al cuerpo como prisión; al mostrar la negación de la maternidad afirma el cuerpo-matriz como esencia y cárcel de todas.

Las madres públicas

Las madres públicas son todas las mujeres que a partir de sus funciones, de sus actividades, y de su trabajo, realizan la reproducción social en instituciones públicas. Los casos más obvios son maestras, médicas, enfermeras, trabajadoras sociales, psicólogas, brujas y chamanas, nanas de guardería, cocineras, meseras, dependientas, burócratas, secretarias, hasta policías. Estas mujeres, desempeñan funciones de reproducción que para ellas son social y jurídicamente trabajo, y son reconocidas económicamente mediante el salario y otras formas de pago.

Los trabajos que realizan estas madres públicas son considerados femeninos, por ser reproductivos y, aun cuando ocurren en espacios públicos, son concebidos culturalmente como extensiones de la maternidad. De ahí que aun cuando se relizan socialmente en instituciones públicas, es decir, que han sido separados de lo doméstico y privado, y en ese sentido se han socializado, se les considera parte de la feminidad y expresiones de la maternidad.

Estos trabajos son maternales porque:

i) Ideológicamente estas actividades sociales se consideran servicios —de servir.

ii) Estas mujeres tienen un estatuto social y jurídico de trabajadoras, por el cual ocupan una posición subalterna en la sociedad de clases.

De esta manera, con toda la carga maternal, la reproducción

pública femenina es más visible que el trabajo invisible de reproducción que hacen las mujeres en lo privado. Recibe salario, implica compromisos, deberes y derechos. Sin embargo, es realizado por mujeres trabajadoras y eso lo inferioriza doblemente, y además ocurre en la dimensión de la sujeción laboral de clase, de fácil identificación con la servidumbre femenina. La extensión pública de la maternidad de las mujeres a la reproducción, la feminización de estas actividades, y su doble inferiorización, se retroalimentan y se convierten en pruebas de que las mujeres son aptas para hacerlos, de que son trabajos para mujeres. Además, son estímulo para que las mujeres realicen también allí, su maternidad.

Son madres públicas, además, aquellas mujeres que se relacionan maternalmente con los otros, hombres y mujeres, fuera del ámbito doméstico. Las compañeras de escuela, las novias, las compañeras de trabajo, las secretarias, las jefas. Para los hombres lo son también: las novias, las amantes, y las prostitutas. Los hombres y las mujeres buscan realizar la dimensión materna de sus necesidades filiales en cualquier mujer.

Las niñas y la maternidad infantil

Las niñas

Desde el nacimiento, y antes incluso, los seres humanos de sexo femenino son esperados y son recibidos, históricamente, con un destino. Las niñas nacen madres y lo serán hasta la muerte, de manera independiente de la realización material, de la progenitura.

Durante la infancia y en ocasiones más tarde aún, las mujeres son preparadas social y culturalmente para la maternidad como eje de su condición genérica, a través de la identificación con la madre, a partir de sus propias carencias. Por eso en el discurso amoroso materno es común que las niñas sean nombradas familiarmente, sobre todo por sus madres y abuelas: "mamita", "madrecita", con la misma voz que son designadas ellas. El nombre es en este caso un espejo: la niña debe verse en esta anticipación temporal y entenderla como anunciación de un destino irrenun-

ciable: por paradójico que parezca, el destino es lo único a lo que la mujer no puede renunciar; en cuanto lo asume inicia una vida de permanente renuncia. El nombre es una fórmula mágica que por contagio transmitirá a la niña las cualidades del ser madre.

La preparación para la maternidad es teórica, pero se extiende al mundo concreto: la niña es madre de su muñeca en el espacio lúdico. A través del juego la niña aprende a ser madre, aplica los conocimientos adquiridos directamnente en su persona y los que elabora al observar a su madre en relación con *los otros*. Al jugar con su muñeca experimenta sentimientos, actitudes y formas de comportamiento propias de una madre y al mismo tiempo es madre de su muñeca, como quisiera que su madre fuera con ella: usa a la muñeca como recipiente de sus necesidades y como satisfactora simbólica de sus envidias maternas.

El juego con la muñeca es un espacio de la cotidianidad, pero es un espacio mágico.[19] En él es posible, por mediación de ciertas palabras mágicas, abrir el espacio de la realización simbólica, ritualizada de deseos y fantasías y, a partir de su realización tener el aprendizaje y la vivencia de la maternidad infantil: "que tal cosa pasaba, que la muñeca era fulana, que esa piedra era un castillo".

Todas las mujeres, desde pequeñas son estructuradas como tales, en la forma que lo plantea Simone de Beauvoir (1949) "la mujer no nace, se hace". No nacen mujeres, pero en breve tiempo aprenden a serlo. Un conjunto muy complejo de relaciones, de prácticas de vida, de instituciones y de concepciones se articulan para construir el contenido genérico sobre ese cuerpo sexuado. La familia, la escuela, la iglesia, y los medios masivos, son instituciones encargadas de conformar el género a través de la educación, de la religión y de la síntesis ideológica primaria que se realiza en la familia, sustancialmente a través de la afectividad. En la transformación primera, en la conformación de los géneros, la institu-

---

19 Melanie Klein (Lander, 1979:61), analizó psicoanalíticamente y aplicó terapias a niños a partir del juego. A través del análisis del juego es posible obtener material que ilustre las fantasías del niño y los significados simbólicos de los más diversos aspectos de la vida. Marie Langer sostiene que esa concepción "llevó a Melanie Klein a concluir que todas las actividades tenían un significado simbólico".

ción central es la maternidad y la relación con la madre es la prioritaria.

Es necesario señalar que la maternidad es desplegada en la actualidad por la madre individual colectiva y por la televisión. O dicho de otro modo, la reproducción doméstica se ha transformado al aparecer la televisión y transformarse en una gran ayuda a la madre no sólo en el cuidado y entretenimiento de los menores y de ella misma, sino por el peso extraordinario que adquiere en la formación genérica a través de la imagen visual y auditiva y de procesos subliminales, de proyección transferencia, etc., que actúan sistemáticamente sobre los menores, con una contundencia y eficacia nunca antes vistas.

Lo primero que aprenden las niñas del ser mujer consiste en ser objeto sexual procreador. Aquello que concierne al ser objeto sexual erótico lo aprenden de manera simultánea, pero es reprimido por la cultura que no reconoce la sexualidad infantil, en particular la de las niñas.

En busca de la madre perdida

El contenido maternal en la niña —como objeto sexual procreador, nutricio, dador de vida, de afecto, de protección, de cuidados— se crea con base en la carencia surgida entre otros elementos de la represión.

La madre pródiga es, a la vez, una carente y, en el dimorfismo genérico que se expresa en la relación con su hija, en contraste con su hijo al que prodiga, establece en ella la carencia como vivencia de sí misma y la prodigalidad, como recurso para allegarse a *los otros*. La madre lacta simbólicamente a su hija como una carente, porque es su igual genérica, y con ello la dispone a la búsqueda de lo que le falta.

Así, el aspecto dador y nutricio de lo maternal se gesta por un lado, en el trato con la madre quien no puede nutrir del todo —en primera instancia por la limitación mono-genérica. La carencia aparece primero como reconocimiento de los límites genéricos, y segundo, como envidia: de su leche, del vientre y del seno perdidos, en el sentido que lo plantea Melanie Klein en *Envidia y gratitud*. Se construyen así tanto la relación simbólica con el pecho como

la disposición a la renuncia. De hecho, culturalmente, la vida de las mujeres se desplaza a partir de dos ejes estrechamente ligados:

i) Como la permanente búsqueda de la madre perdida, transformada y velada en la búsqueda del otro: la pareja, los hijos, la familia, la casa.

ii) Como la sistemática renuncia: el sacrificio en prenda para obtener la completud en el otro.

De acuerdo con Freud, esta problemática se gesta en la fase pre-edípica. Se presenta como la renuncia al incesto, en primer término con la madre (cambio de objeto), y luego con el padre. El resultado es la incompletud, la carencia, que se expresan como envidia y como disposición al cuidado del otro. A diferencia del niño, se forja en la niña la capacidad de goce en la renuncia a convertirse en un ser humano pleno en sí mismo.

Desde ese momento que podemos simbolizar en el nacimiento, la mujer inicia la búsqueda de su completud en *el otro*: en la madre, en el esposo, en los hijos. Estos últimos aparecen en su vida en el orden suscesivo señalado y de manera superpuesta. Obvio es que quienes no logran satisfacer esta relación con *el otro*, quines no se casan, o no tienen hijos, como las mujeres solas, llamadas solteras o las madres estériles, sufren una doble frustración tanto particular como social:

i) La frustración genérica: la de todas al descubrir que la plenitud tampoco se obtiene de forma exclusiva en la relación con *el otro*, ni de los espacios de vida que se derivan de ella: el noviazgo, la amistad, el matrimonio, la familia, la maternidad.

ii) La frustración particular derivada de no tener siquiera el placebo cultural del que gozan las madresposas.

Niñas-madres

Además de las madres-niñas-sin madre que son todas las mujeres, existen las niñas-madres, las madres infantes. Se trata de mujeres que son madres en la infancia, y son madres porque cumplen funciones y porque se relacionan de manera maternal con niños menores, los cuales están a su cargo, en mayor o en menor medida. No lo son por haber parido como las madres-genitoras. En general, sus hijos son sus hermanos, sus primos o sus vecinos, aunque

pueden ser también niños a quienes cuiden maternalmente como un trabajo (nanas pequeñas).

Las niñas-madres de sus parientes se vuelven madres por un principio de matrilinealidad: por vía materna, adquieren los hijos. La filiación simbólica no sigue la vía masculina, como sucede con las madresposas. Se convierten en madres por herencia, porque sus propias madres les heredan en vida a sus hijos. Lo hacen parcialmente: no les heredan el estatus, ni el reconocimiento social al rol de madres.

La sociedad no les confiere el título de madres a estas niñas; la ideología de la maternidad cubre el contenido de esta maternidad infantil, y sólo identifica a niñas que juegan, o en caso extremo que ayudan a sus madres. El hecho de que este fenómeno no sea apreciado como maternidad se debe a que en la ideología de la maternidad, madre es aquella que cumple con el estereotipo: "los hijos son de quien los pare", madre es la que parió.

La maternidad es una relación de propiedad que pasa por la concepción, la gestación y el parto, que pasa por el cuerpo; la madre entonces, debe pertenecer a un grupo de edad ubicado entre la adolescencia y la edad adulta; y, finalmente, debe haber un padre, un hombre.

Las niñas madres son niñas vírgenes, castas, puras, no pueden embarazarse y no tienen marido; es decir, no concuerdan con el estereotipo que sólo ve maternidad donde hay cuerpo y hombre. Y son madres porque la maternidad es un hecho cultural, un estado de vida que en ocasiones pasa por el cuerpo, por la sexualidad, por la categoría sexo, pero en otras, no tiene que ver con esa dimensión, sino con formas de relación entre la mujer y el niño —o *los otros*—, que implican ciertos cuidados, afectos, actividades y trabajos de lo que llamamos reproducción maternal, que puede desempeñar cualquier persona, independientemente del sexo y de la edad. Pero no se reconoce como maternidad, debido a que en ella se centran el poder y el reconocimiento de la madre: la primera que no está capacitada para reconocer la maternidad de su hija sobre sus otros hijos, es la propia madre; si lo hiciera, restaría valor a su ser.

Las niñas-madres forman parte de la institución de la mater-

nidad colectiva, una de cuyas relaciones básicas es el parentesco. Las hijas son, antes que nadie, las potenciales colaboradoras de la madre en las actividades de la reproducción, ya que son las mujeres más cercanas, presentes de manera permanente en la vida cotidiana. Son las hijas, quienes naturalmente cuidan a sus hermanos. Por la dependencia y la sujeción opresivas que las ata a sus madres, deben obedecer sus órdenes y cumplir con esa obligación.

En la conciencia social, este quehacer no es representado ni como maternidad, ni siquiera como trabajo. A pesar de la evidencia, maternidad y trabajo, sólo son considerados como contenido de la vida adulta. "Las niñas no son madres" y "las niñas no trabajan", son principios de interpretación que impiden la comprensión de la maternidad infantil.

La niña-madre juega, entretiene o cuida a los menores; de la misma forma o como extensión del juego de "la casita", a que "es mamá de sus muñecas" o de sus mascotas, "al hospital", o a que es maestra en la "escuelita". La niña-madre es adiestrada como todas, con las muñecas y con los hermanos por su madre y por todas aquellas que estuvieron involucradas en la maternidad colectiva que la crió a ella.

En muchos pueblos lo primero que se regala a una niña es un rebocito casi de juguete, para que aprenda a usarlo; la verdad es que muy pronto aprende a usarlo cargando niños, leña, maíz.

Los cuidados que prodiga al menor otra menor, son observados también como enseñanza "pa'que se enseñe a ser mujer", pero la cultura en general no considera trabajo o actividad plena la del aprendiz. Entre que juega, se entretiene y aprende, se le hace un favor enseñándole algo que ignora.

La maternidad concretada en la infancia es negada como tal y entendida como aprendizaje para el futuro, para la edad adulta; corre la suerte de todo lo que hacen y son los niños y los jóvenes en la ideología que los minimiza: una perspectiva para el futuro.

Las niñas aprendices adquieren en esta vivencia pedagógica y laboral, de manera simultánea, dones para la maternidad y con ello avanzan en la consecución de la feminidad. El juego a las muñecas y el cuidado a los menores y a los animales domésticos, son caminos de las niñas hacia la feminidad, a la vez que son

feminidad en acto. Las niñas son madres en lo real concreto y de manera simbólica.

Las niñas-madres cuidan a sus hermanos, como una obligación natural; sobre todo en grupos domésticos y en familias obreras, de trabajadores pobres, de campesinos y artesanos, de pequeños comerciantes y empleados; aunque virtualmente todas las niñas que tienen hermanos menores viven la maternidad infantil.

En el campo o en la vecindad, la pequeña de 3 o 4 años ya es madre de su hermano. En muchos casos la niña apenas ha aprendido a caminar cuando ya se la ve cargando a horcajadas o sobre su espalda (con su cuerpo-para-otros), con el rebozo, a su hermano menor. Acaba de dejar el pecho y ya es madre. A los ojos de los demás, sólo lo entretiene, lo limpia, lo cambia, lo carga, como si fueran actividades técnicas aisladas; no como el contenido central del modo de vida que ya ha iniciado. La madre dice "ya me ayuda con sus hermanos", "es que le gustan tanto los niños chiquitos" o "vieran que maternal salió". Ella dirá cuando sea grande entre rencores y con orgullo: "yo crié a mis hermanos, porque éramos tantos", o "porque mi mamá estaba mala", o "se salía a trabajar y me los dejaba".

La maternidad infantil no se agota en los cuidados leves que hacen los hermanos mayores. Para estas niñas es una verdadera maternidad, aunque sea compartida con la madre y con otras mujeres, o aunque ocupe menor tiempo y esfuerzo que el invertido por la madre. Es maternidad porque la niña es protagonista directa en la reproducción social, afectiva, intelectual, y material del otro, y por el espacio que esta relación y sus funciones maternas ocupan en su propia vida, en la conformación de su propia identidad.

La maternidad de las niñas es reconocida de manera velada, en la costumbre de convertir a la niña-madre en madrina del niño y en co-madre de su madre. El hecho significa el reforzamiento de la familia y una distinción: bajo el título religioso que ampara el parentesco ritual, la madrina es una suerte de madre sustituta, seleccionada por los padres. La madrina está obligada a vigilar la formación religiosa de los menores, a cubrir ciertos gastos rituales y a dar regalos al ahijado. En caso de muerte, de desaparición o de impedimento grave de la progenitora debe, si es necesario, asumir

a los menores y ser reconocida como tal. Sin embargo, al convertir en madrina a la niña-madre, se desconoce de manera formal su maternidad.

Las niñas-madres, privadas o públicas, por amor o por dinero, son fundamentales en la institución de la maternidad colectiva. Al cargar con los hijos de sus madres o de otras madres son, a la vez, madres de su madre y de las otras.

Faltas de afecto materno, las niñas-madres aprenden a dar el suyo para lograr un intercambio equitativo que de todas maneras nunca será pleno, ni con los hijos de la otra, ni con los propios. En la edad adulta, suceden diversas reacciones de quienes fueron niñas-madres, con sus propios hijos:

i) Mujeres hartas de la maternidad infantil, o "vaciadas" por la maternidad infantil, no desean hijos, huyen del matrimonio, de la casa y de la maternidad.

ii) Aunque no lo deseen, algunas mujeres no la pueden evitar y viven una maternidad más difícil y amarga para ellas y para sus hijos. Se trata de mujeres muy "fodongas", rechazantes y agresivas con sus hijos verdaderos, actitud que se extiende a la casa; se dice de ellas que "no son hogareñas", ni "maternales".

iii) Mujeres que desean fervientemente sus propios hijos, y se identifican con la maternidad. Su experiencia las enriquece, pero requieren los hijos propios, los que realmente les pertenezcan. Requieren ser reconocidas y valoradas como madres verdaderas. Aún después de haber atendido y cuidado a varios hermanos, se casan y tienen muchos hijos y se expresan satisfechas de ser madres.

Las niñas-nanas

La maternidad infantil ocurre en el ámbito privado como parte de las relaciones de parentesco, y como parte de la maternidad colectiva. Pero también existe como actividad pública laboral. Este trabajo no implica siempre un salario, y forma parte de relaciones de origen y cualidades semiserviles de explotación de las niñas-nanas. Son niñas o púberes de dos tipos:

i) Las niñas encargadas por sus padres para que acaben de

criarse, por eso se les llama también criadas (aunque el nombre se ha hecho extensivo a las trabajadoras domésticas adultas).

ii) Las niñas contratadas para cuidar niños a cambio de habitación, de alimentos, de ropa, o de salario. En general, no se les paga en dinero, sino en especie. Cuando son asalariadas, reciben menos que el salario mínimo, debido a que en ellas se encuentran dos tipos de trabajo minorizado: el infantil y el femenino. A éste se agrega que el cuidado de los menores, aún en la sociedad de contrato y en el ámbito público, no se reconoce ni como trabajo ni como actividad creadora. Es sólo un esfuerzo que, en todo caso, ocasiona gratitud. Se piensa que la niña se divierte, ya que toda su actividad es homologada con el juego, y el juego es concebido como algo que emana de los niños, como algo natural y que divierte.

Así, más que esperar la retribución a un trabajo, la pequeña nana debe agradecer la oportunidad que se le ofrece de tener compañeros de juego, techo, comida, o dinero como compensación para ella o para su familia. A esa idea se aúna la que mira el cuidado de los menores —encubierto como actitud lúdica y recreativa—, como un papel natural de las niñas, las cuales fueron dotadas desde el nacimiento con el instinto maternal. De manera contradictoria y no consciente, se constata la inexistencia de ese instinto al invertir tantas energías en enseñarles a ser maternales.

La explotación del trabajo infantil y femenino, asiento de la opresión particular de estas niñas, es ideologizada como protección a menesterosas que de manera natural cuidan y se divierten.

Las madres-niñas

Son madres púberes o adolescentes, progenitoras de sus propios hijos. A esta maternidad se le conoce como precoz, porque la norma nacional supone que las mujeres no deben tener hijos antes de los quince años.

A lo largo del país los límites inferior y superior de edad maternal varían enormemente por regiones, pero sobre todo por clases sociales, de acuerdo al medio rural o urbano y a un sinfín de tradiciones y costumbres. De tal manera que incluso la edad de 15 años es baja para algunas clases sociales y alta para otras. Por ejemplo las mujeres burguesas, en general se casan después

de los 16 años y no más tarde los 23, inician su periodo de progenitura en este tiempo. En cambio, mujeres de capas medias inician más o menos a los 18 o un poco antes, pero alargan un poco más, hasta los 26. Para ciertas regiones rurales muy tradicionales los 13-14 años es buena edad y ya a los 19, las muchachas que no han encontrado hombre y no han tenido hijos se consideran "quedadas".

Es claro que la edad límite inicial para la maternidad es variable y relativa lo que para un grupo social es la norma, para otro significa maternidad precoz. Así, la precocidad se establece formalmente en cada código civil estatal, los cuales disponen edades diferentes. En el caso de Puebla, se mantienen los 12 años como la edad mínima que aprueba el Estado a la que puede casarse la mujer. La edad es muy baja, y el argumento es la protección jurídica de las adolescentes.[20]

Resulta que cientos de miles de mujeres son madres antes de los 15 años, antes de alcanzar la mayoría de edad. La mayoría de las jóvenes son aptas —de hecho y por su reconocimiento en el Estado— para la maternidad, pero no tienen derechos políticos plenos. Son depositarias de funciones sociales estatales claves en la reproducción, en sus aspectos más delicados.

Estas funciones de reproducción están sintetizadas en la la ideología de la Revolución Mexicana sobre las mujeres: la mujer mexicana es forjadora de los mexicanos del mañana, de las nuevas generaciones, qué noble sacrificio y qué responsabilidad. Las mujeres son responsables de la formación de los nuevos ciudadanos y de la protección de la familia como célula social; en cambio, no pueden votar, ni decidir, ni ocupar puestos de elección popular. Esta contradicción jurídica sólo expresa algo abordado de manera sistemática: la consideración de la maternidad como una actividad natural, no creativa, confrontada con la política, considerada una de las actividades creativas por excelencia. Para esta última, se

---

[20] Comunicación personal del Lic. Cajica, autor de proyectos de reformas jurídicas al derecho civil del Estado de Puebla.

considera necesario ser mayor, tener más experiencia para tomar decisiones, etcétera.[21]

A pesar de todas las diferencias sociales y culturales, y de las variadas tradiciones, existen madres precoces en cada grupo, a excepción de aquellos grupos que consideran a la mujer apta para la maternidad en el momento en que es apta para procrear.

En los otros grupos sociales y culturales, la maternidad infantil es un problema. Esto generalmente no ocurre en el caso de las mujeres de la clase dominante porque el matrimonio debe ser una transacción acertada para la familia. Sus intereses prevalecen, y si alguna jovencita resulta embarazada, aborta para permitir un matrimonio en orden. Ocurre en las otras clases y, en general, en condiciones muy desfavorables para las mujeres.

> La Facultad de Filosofía exige: si no las garantías, una GUARDERÍA para asumir las consecuencias de esta huelga. Atte: Comisión de madre en potencia. (Pinta en la huelga del CEU, 1987).

Menos informadas sobre el control de su cuerpo, y con muchos tabúes eróticos con fundamento religioso, las jóvenes que rompen el tabú de la virginidad, el del erotismo matrimonial y otros, tienen relaciones eróticas con sus novios o amigos, y muchas veces quedan embarazadas. En general, el joven desaparece o no se hace responsable. La chica no se atreve a realizar un aborto o desconoce la posibilidad, con todos los problemas y sufrimientos que le significa enfrentar su situación y tiene el hijo como "madre soltera", marcada de por vida.

En otros casos, la familia obliga al novio a casarse y como no es apto económicamente, porque aún es muy joven, no forman una nueva familia; en calidad de dependientes y subordinados, como hijos menores, se quedan con una de las familias paternas, o incluso separados.

---

[21] D'Aubeterre (1985) analiza el papel asignado a las mujeres como responsables de la formación ideológica, en particular ética y civil, de ciudadanos. Este papel de educadoras patriotas es considerado la esencia política de las mujeres madres, y está en contradicción con su discriminación política en el ámbito público.

Muchas tragedias y malos matrimonios están fincados en emabarazos infantiles y matrimonios a la fuerza. Se recurre a ellos para ocultar la infracción del tabú sobre la sexualidad matrimonial. En general, los padres no aceptan que los demás se enteren de la infracción, tratan de salvar el honor de la familia depositado en el himen y en la moral de la joven. La creencia dogmática católica sobre la preservación de la vida fetal a toda costa obliga a los padres a cargar con la pareja y la criatura, se hacen responsables de ellos hasta que crecen y ejercen sobre ellos su poder absoluto.

En condiciones hostiles, las jóvenes rechazan el embarazo y al hijo, porque de alguna manera lo culpan de su situación infeliz. A un primer hijo sigue el segundo, y el tercero, y el cuarto. Si la pareja continúa, puede independizarse, pero en muchos casos se quedan a vivir en la situación de desvalía aunque pasen los años.

A la joven transgresora todos le cobran el pecado: los padres que ya no le tienen confianza y la consideran inmoral; los suegros, "por ser una mujer fácil que atrapó a su hijo con el viejo truco del embarazo", y el amante esposo porque por su culpa "ella se embarazó", perdió su apreciada libertad justo en la edad en que a los varones no sólo se les permite sino se exige el ejercicio de la sexualidad plena polígama, por estar jóvenes y solteros. La pérdida de la libertad también es sopesada en relación con el trabajo y la responsabilidad de la mujer y el hijo, que en la sociedad patriarcal son suyos. Además "si se acostó con él, quien quita y se acueste con cualquiera...".

Las madres-niñas dejadas, abandonadas, viven esa situación debido a los privilegios masculinos, y a la dificultad de reconocimiento de la paternidad. Ocurre a menudo que el amante, al saber que la chava está emabarazada, se aterra ante la perspectiva de pasar de la adolescencia a la adultez por la vía del matrimonio y de la paternidad, y la deja sola, "a fin de cuentas ella quiso, ¿no?", "ella sabía que le podía pasar, allá ella". La joven sin entender aún qué significa ser madre, enfrenta a corta edad la separación y el abandono. Se dibuja un futuro como madre sola, siempre con el afán de encontrar marido, "de darle un padre a mi hijo", de casarse, de ser como cree que son todas.

La madre sola

Tener un hijo fuera del matrimonio implica ser madre soltera, con las dificultades que tiene la transformación de la mujer en jefa de familia, y las obligaciones que adquiere para toda la vida. Además, esa mujer queda marcada, no sólo por haber sido usada eróticamente, hecho que la pone en condiciones desfavorables frente a las vírgenes para encontrar marido; y por la carga del hijo. La mayoría de los hombres prefieren sus propios hijos y no cargar con el hijo de otro, con el del pecado. Aun así, las mujeres prefieren no consultar, no acceder a la contracepción; en actos heroicos o irresponsables, arriesgan todo por "un momento de placer".

El consenso al pecado, en forma de miedo irracional, tiene un valor, pero también lo tiene la creencia difundida entre las mujeres en que si otorgan la virginidad, la sexualidad erótica a un hombre, se lo aseguran como esposo, como pareja. A algunas les funciona, y por esta vía se hacen de un esposo, se convierten en madresposas. Otras, en cambio, son repudiadas y abandonadas, funciona sobre ellas la desvalorización coercitiva de la sexualidad dominante.

El hombre no asume ni la relación con ellas ni su responsabilidad con el hijo. Esas mujeres inician el camino de madres-solas, llamadas significativamente madres solteras, y lo son. Pero lo importante no es que no estén casadas sino que la maternidad la enfrenten sin paternidad; son instituciones complementarias; hay que decir también que hay casadas que son en realidad madres-solas, por la ausencia real y simbólica del varón.

Tener un hijo en la soltería es más importante para la sociedad fiscalizadora, que el hecho de que una mujer sin condiciones sociales para hacerlo bien, tenga un hijo en la soledad. El juicio sobre la mujer recae desde la moral del matrimonio.

La madre sola ha violentado los tabúes más importantes de la sexualidad: eróticos, maternales y conyugales. Ella es la prueba, al principio lo oculta, incluso a sí misma, pero conforme su cuerpo va cambiando se vuelve más difícil. La madre de esta madre sola descubre el embarazo de su hija antes de que se haga visible, pues le lleva la cuenta.

Como custodia de la virginidad, pero como custodias del no embarazo, la mayoría de las madres saben cuándo deben mens-

truar las hijas. Si falta, seguramente ambas plantearán un retraso hasta que, poco a poco en un.proceso de desenmascaramiento, se convertirá en embarazo. De ahí a pasar las vergüenzas. El padre es el último en enterarse. A veces, todos comprenden y ayudan a la mujer.

Aun en las mejores condiciones la mujer embarazada se ha devaluado, y esto juega en las relaciones familiares. En otras ocasiones los padres golpean a las hijas e incluso las echan fuera de la casa.

"Cuando mi mamá le dijo a mi papá lo que me pasaba, la regañó por dejarme andar de loca; furioso me jaloneó, me pegó, aunque yo le pdía perdón. Así le decía perdóname, papacito. Pero el más se enojaba de oírme, hasta que me corrió y me dijo que nunca volviera, que para él yo había muerto" (testimonio de una madre adolescente).

Al hecho de quedar embarazada, no se le llama por su nombre tampoco en esta situación. Se dice "se fue con el novio" o, cuando se chismea de alguien, "se fue con un hombre". Se implica y se dice sin decirlo, la ruptura del tabú sexual con el hecho de irse. Parir en estas condiciones ha sido siempre un problema, sobre todo si se trata de mantener el secreto. Hay jóvenes que regalan, venden o dan en adopción a los niños nacidos sin padre. En muchas familias hay hijos llegados años después, cuyas verdaderas progenitoras son sus hermanas. La madre carga con su nieto como propio, para salvar el honor de su hija, y poder casarla bien, o porque fue "una metida de pata" cuando estaba muy chica.

Muchas jóvenes pasaron el embarazo ocultas, sin poder salir a la calle para no ser vistas, o las enviaron a otro pueblo o a otro país (según la clase), a vivir el embarazo y el parto. El ocultamiento, basado en el temor a la devaluación no sólo de la joven sino de la madre y del padre porque no la cuidaron bien, y de los hermanos que se sienten burlados, en fin de toda la familia, ha llevado a la creación de instituciones particulares. Por citar un ejemplo, en 1774 el arzobispo Lorenzana creó el Departamento de Partos Ocultos, anexo del Hospital de Pobres, en el que parían las madres españolas que concebían fuera del matrimonio:

> ...las futuras madres solteras llegaban solas, con el rostro cubierto, y así permanecían en celdas aisladas, aún en el momento del parto, pues sólo en caso de desmayo se les destapaba para animarlas. Su nombre sólo lo conocía el confesor, quien lo anotaba para evitar problemas si sobrevenía la muerte. De este modo pensaba la sociedad colonial que se cuidaba el honor de las familias y se evitaba el crimen del aborto. Después del alumbramiento y de la cuarentena, las mujeres podían ir a donde quisieran y llevar consigo a su hijo o bien aceptar que éste fuera enviado a la casa real de expósitos.[22]

Esto ocurría a las madres españolas en la colonia, como en la actualidad sucede con las jóvenes ricas aburguesadas, para las cuales un hijo en estas condiciones arruina sus futuro y los planes de empresa matrimonial de su familia. Las envían a Estados Unidos o a Europa a que pasen el embarazo y el parto y luego se deshacen del menor. La gran mayoría optan, sin embargo, por el aborto. Incluso muchas mujeres en estas condiciones viven embarazos suscecivos y los resuelven con abortos. En cambio, la maternidad en la soltería es uno de los fenómenos más importantes para la mayoría de las mujeres en la actualidad en nuestro país. En primer lugar por la magnitud que alcanza:

i) Se incrementa en decenas de miles el número de mujeres que inician la maternidad sin cónyuge y cifras.

ii) Otras tantas se quedan sin cónyuge.

Las madres solas son generalmente, mujeres pobres en el sentido de clase o de miseria social (desprotegidas, suburbanas, sin familias que las protejan, o tan pobres que cualquiera abusa de ellas, migrantes) es decir, mujeres que no cuentan con los atributos necesarios para desenvolverse de acuerdo al estereotipo. Algunas características de de las madres solas sirven de justificación para el abandono de los hombres:

i) Son muchachas sin núcleo familiar como las campesinas que se urbanizan como sirvientas, o las obreras de las maquilas,

[22] *Enciclopedia de México*: 7:22.

las jóvenes de las barriadas a quienes hoy se llama banda. Pero hay también madres solas que dieron el "mal paso", siendo hijas respetables de familia.

ii) El comportamiento sexual transgresor de estas mujeres, las hace culpables aunque hayan sido obligadas. Los hombres las descalifican y consideran que la mujer "fue fácil", que "a la primera se entregó", que "nomás andaba de loca", que "se la agarró nomás para vacilar, nada serio, si está embarazada es su pedo".

iii) El tipo de familia de muchas mujeres es considerado como justificación para abandonarlas: si tienen o no tienen padres, si su padre trabaja o si es borracho, si su madre anda en la calles.

La mujer queda marcada para toda la vida porque "ya fue de...", ya fue poseída por otro, está usada. Al transgredir el tabú de la sexualidad prematrimonial, ha demostrado que su moral es mala. Ella es la prueba de su maldad, no es apta para casarse, no es una mujer decente. Eso no quiere decir que estas mujeres no se casen, muchas lo hacen. Pero en su relación conyugal, están devaluadas y son tratadas por el cónyuge, por la familia y las amistades, como tales. En todo caso, deben aguantar más que las demás por su impureza, lo que explica, muchas veces su tolerancia a los maltratos.

La doble moral sexual que justifica a los hombres, y la organización de la sociedad, que exige cualidades a la mujer para considerarla apta para ser madre o esposa, son las responsables de las madres solas en el drama. De hecho hay un perdón social para el hombre que no se casa con una perdida, o una loca, o una que no era virgen. En cambio, las mujeres siempre resultan culpables y se ven obligadas coercitivamente a asumir la responsabilidad de su embarazo y del hijo, no sólo en la soledad, sino en el abandono y bajo la satanización social.

Cualquier mujer un poco más vulnerable enfrenta este problema que en realidad se inició en el abandono. El hombre no cumplió con la obligación contraída implícitamente al tener relaciones eróticas con una madresposa: rompió el pacto matrimonial.

Muchas más mujeres de las que soportarían la norma de la obligatoria abstinencia antes del matrimonio se casan embarazadas, pero al fin se casan; con todo y la transgresión, finalmente

resarcen los hechos y vuelven a la norma. No hacerlo implica quedar totalmente del lado de las malas mujeres. Las mujeres abandonadas en esta circunstancia, son tratadas como prostitutas sin serlo, en el sentido, de que la relación erótica no creó compromiso por parte del hombre. Son mujeres abandonadas en la entrega amorosa, que reciben a cambio el desamor. Las más de las veces las historias son parte de relaciones amorosas en las que los hombres les prometen todo para lograr que se "vayan con ellos" sin casarse.

El discurso más estereotipado de los seductores, es que de tanto amor no se aguantan hasta la boda para tener relaciones eróticas, les presentan las cosas a las muchachas de tal manera que no hacerlo, significa desamor. Por el alto valor de la virginidad y del erotismo prohibido, los exigen a la mujer como prueba de amor, de entrega, y siempre al final del camino está el matrimonio, a sabiendas para el embaucador de que nunca se casará con la enamorada burlada y además, de que desconocerá al hijo.

La madre soltera enfrenta en realidad el abandono del hombre, y lo que esto implica: la carencia de cónyuge y la soledad, así como la responsabilidad de la maternidad sin paternidad, sin familia.

Finalmente, a pesar de la generalización de las madres solas, la sociedad no da cuenta de estas nuevas relaciones sociales y por consiguiente no plantea nuevas instituciones para enfrentar el conjunto de problemas que se generan tanto a la mujer, como al hijo y a su adscripción.

Las madres solas se caracterizan en su mayoría porque no se quedan con un sólo hijo, sino que repiten el hecho, pocas se casan en una segunda oportunidad. La mayoría son mujeres con quienes los hombres no tienen responsabilidad y ellas, por temor a la anticoncepción, al aborto, o porque aún creen que con el hijo obligan al hombre, tienen un segundo hijo, un tercero y más. Las hay que tienen todos los hijos con un sólo amante, que no las reconoce como pareja, ni a los hijos como familia, ni se ocupa de ellos. Las mujeres así lo deben aceptar, porque de inicio se lo merecen, su transgresión merece la reprobación social que justifica el abandono como castigo.

Otras mujeres, tienen hijos de padres diferentes, quienes tam-

poco los reconocen. Ellas, entonces, en las peores condiciones para vivir la maternidad, son *totalmente* madres. No son como las madresposas cuya vida incluye las experiencias positivas y negativas, gratificantes y conflictivas de la conyugalidad y la familia. Las madres solas son madres negativas devaluadas.

Las madres solas no constituyen familia hasta que los hijos crecen y se integran con ellos a sus familias. Cuando sus hijos son menores, les falta el padre de sus hijos y el esposo: paternidad y conyugalidad. Dos instituciones básicas que articuladas con la maternidad, constituyen la familia.

Por eso en el plano social la mujer se define también por la carencia de alguno de los polos de la institucionalidad familiar que la conforman, sobre todo cuando rebasa cierto grupo de edad. En la pubertad se concibe y se designa a la mujer señorita, como un ser incompleto, a la espera de cónyuge y de hijos, para alcanzar la plenitud social; más todavía: para alcanzar la plenitud de su ser.

Las mujeres que a cierta edad no tienen ni cónyuge —esposo, novio, o amante— ni hijos, son tratadas y se comportan como mujeres carentes, a quienes se denomina solteronas. Las mujeres que tienen hijos y no tienen cónyuge social son denominadas madres-solteras, porque es inconcebible la maternidad sin conyugalidad, porque sólo se acepta la maternidad como parte de dos instituciones: el matrimonio y la familia, de la cual es fundante.

La cultura y la sociedad no reconocen que la familia no implica la conyugalidad, o que la diada madre-hijo es una nueva forma social (nueva por su carácter de fenómeno masivo, emergente, en expansión), y los perciben a partir de la familia y el matrimonio, tanto a nivel social, como jurídico, moral y éticamente.

Las madres solteras se mueven en la sociedad como mujeres no vírgenes (los hijos son la prueba de que ya no lo son), sin dueño, sin hombre que asuma esa marca de propiedad sobre ellas, y también como incompletas y carentes; son parte de una familia incompleta falta del padre-esposo, y esa característica las designa negativamente. A pesar de ser solteras, se les llama señoras como a las casadas, porque en realidad se hace referencia a su maternidad o a su falta de virginidad.

El fracaso

La mujer soltera debe ser virgen. Por eso la apreciación sobre su situación es negativa. De ellas se dice que "fracasaron" y eso clasifica su existencia definida en torno a la maternidad en soledad y a la soltería —aunque sean mujeres exitosas en otros aspectos de su vida—, y a cada hijo se le llama "fracaso". Se dice "fulana fracasó cuando tenía 13 años", o "perengana tuvo que trabajar desde muy chica para mantener a su hija, porque fracasó cuando tenía 14 años". Así, el fracaso como categoría cultural significa dos hechos simultáneos que refieren a la maternidad y a la conyugalidad, es decir, a las instituciones fundantes de la familia. Se sanciona negativamente realizar prohibiciones, transgredir tabúes que lo son, porque no concluyen en la constitución de la familia.

El eje en esta contradicción es la relación mujer-familia :

i) La maternidad precoz.

ii) El fracaso al no retener al hombre.

El fracaso se advierte en la soltería y en la soledad: la mujer que ya ha sido emabarazada no debe estar sola, si lo está es su responsabilidad. Niñas aún, juegan a las muñecas con sus hijos y son sus madres, mientras ellas mismas salen de la infancia, crecen. Llenan con esos hijos la carencia afectiva de todas. Sin prevenciones por desconocimiento o porque buscaron el embarazo, se atrevieron a romper el tabú y contra toda norma, por amor, o por deseo, por curiosidad, por crecer, por lo que sea, anticiparon la realización del erotismo adulto. El estado, la sociedad y la cultura no permiten a las mujeres las relaciones sexuales, ni el embarazo, ni la maternidad fuera del matrimonio, fuera de las normas y de las instituciones, sin su permiso

Otras, en cambio son madres-niñas por la violencia, por el abuso y el dominio, contra su voluntad o sometidas. El desprecio se convierte en el eje que define las relaciones del mundo, de los otros con la madre-niña: es una perversa.

Madres sin hijos

En nuestra cultura resulta de tal manera impensable que una mujer no tenga hijos, que no existe un concepto para designar el hecho y es necesario describirlo. En general se condena a hombres

y mujeres adultos sin hijos, pero en el caso de las mujeres no tener hijos es un atentado imperdonable a la naturaleza. Es concebido como una mutilación de la mujer. La totalidad social y simbólica femenina está conformada por la mujer y la prole. Si la mujer no tine hijos de manera voluntaria, ha cercenado una parte de su ser, se la concibe como castrada.

Para enunciar la ausencia de relaciones de parentesco más o menos correspondientes a la carencia de hijos, existen conceptos. La carencia de padres o del marido por muerte, se llaman orfandad y viudez, y la mujer se denomina húerfana, y viuda. La carencia positiva de marido por edad y por adscripción a la familia original tiene nombre: soltería, y la mujer se llama soltera. La carencia negativa de marido, por su edad, hace llamar a la mujer: solterona.

Hay conceptos para designar el estado de la mujer en relación a la heterosexualidad plena: virginidad, mujer virgen. Es significativo que exista un concepto específico, nubilidad, para hacer referencia a que la mujer ha llegado a la edad en que es apta para el matrimonio: mujer núbil.

Pero, a pesar del peso esencial que tiene la maternidad en la condición femenina, en la identidad de la mujer y en la definición de la feminidad, no existe un concepto que defina el estado de la mujer que no tiene hijos, independientemente de que pueda tenerlos. En la lengua se expresa la imposibilidad del hecho. Sin embargo, en la sociedad ocurre: surgen mujeres de diversas situaciones y adscripciones culturales que "optan por no tener hijos"; las mujeres anteceden en los hechos, a las concepciones y realizan hechos innombrados.

Maternazgo[23] *y machismo. El poder maternal*

El poder sobre *los otros* emanado de ser-para y de-los-otros, es poder maternal. La opresión de la mujer no impide que las mujeres tengan poderes y opriman a otros, o lo ejerzan para afirmarse.

---

[23] Chodorow (1984:18), sostiene en *El ejercicio de la maternidad*, que éste "...se reproduce cíclicamente en las mujeres. Las mujeres en cuanto madres producen hijas con capacidad y deseos de ejercer de madres. Esta capacidad y necesidad forma parte y se desarrolla en la misma relación madre-hija. Al revés,

El poder nunca es absoluto, es una relación en que unos hegemonizan dirigen, dominan, explotan y oprimen a los otros. Pero el poder es también la afirmación de los sujetos.

En la opresión, los oprimidos tienen también poderes derivados del poder mismo. Con ellos se defienden y subvierten el poder, o lo ejercen sobre otros más desvalidos que ellos. La mujer se encuentra en este caso, y tiene poderes en relacción directa a los atributos del poder que pueda allegarse: edad, capital, valores, educación, cualquier cualidad del poder, pero lo más importante, lo que le da mayor poder, es lo que se lo quita: el cuerpo, la maternidad la conyugalidad. En sus cuidados, la madre manipula, dirige, gobierna, se alía, enfrenta, enemista, chantajea, usa su cuerpo para atrapar a otros. Los únicos a quienes puede oprimir la mujer son quienes están bajo sus órdenes y bajo su cuidado: los sirvientes y los hijos. Los esposos están sometidos al poder opresivo de las esposas en todos los hechos que involucran su dimensión de hijos.

El mito de la madre mexicana

El mito de la madre mexicana es constitutivo del mito fundante de la patria, de la nacionalidad y del nacionalismo mexicano, cuyos ejes definidos en torno a la sexualidad son dos: la madre y el machismo.

La madre es: tierra y ciudadana, es la Patria jacobina y revolucionaria, y la Virgen María de Guadalupe, reperesentación mítica de la madre cósmica de los mexicanos, símbolo de identidad nacional por antonomasia.

La madre es la representación simbólica de la mujer mexicana, madre en esencia, aunque para arribar a ese estado social y existencial, se la chinguen. Para Octavio Paz sintetizador de la mexicanidad, la mujer sólo existe en tanto madre y analiza a la

---

las mujeres en cuanto madres (y los hombres en cuanto no-madres) producen hijos cuyas capacidades y necesidades maternales han sido recortadas y reprimidas... La división sexual y familiar del trabajo, en la cual las mujeres ejercen la maternidad y se comprometen mucho más en relaciones interpersonales y afectivas, produce en las hijas e hijos una división de las habilidades psicológicas que los lleva a reproducir esta división sexual y familiar del trabajo"

mujer mexicana como categoría ideológica. Paz considera a las mujeres entidades correspondientes con el símbolo, y se pregunta:

> ¿Quién es la Chingada? Ante todo, es la madre. No una madre de carne y hueso, sino una figura mítica. La Chingada es una de las representaciones mexicanas de la maternidad, como la Llorona o la 'sufrida madre mexicana' que festejamos el 10 de mayo. La Chingada es la madre que ha sufrido, metafórica o realmente, la acción corrosiva e infamante implícita en el verbo que le da nombre (1963:60).

Y, a pesar de Paz, cada mujer particular es, en la relación con los hombres, en la sociedad y en la cultura, la personificación real de la chingada.

El machismo

Vine a Comala porque me dijeron
que acá vivía mi padre...

Juan Rulfo, *Pedro Páramo*

El machismo impregna todas las relaciones políticas en la sociedad y en el Estado, es uno de los fundamentos de la cultura patriarcal.

El machismo estructura el funcionamiento del Estado y caracteriza de manera específica y diferencial a instituciones y grupos que confluyen en él: desde el presidencialismo, el charrismo en el control corporativo de los trabajadores, de los campesinos, de los obreros, y el caudillismo en todas ellas, y en los partidos, mafias, sectas y agrupaciones políticas e intelectuales, hasta el machismo como ley del padre en la sociedad civil y en sus instituciones. En cada uno de estos espacios el machismo tiene peculiaridades y manifestaciones diferentes, pero en todas tiene un común denominador. Se trata del complejo machista conformado por la posesión, uso y ostentación en la competencia con otros hombres, de: machos-viejas-pistolas-dinero-alcohol=poder.

El complejo machista significa para sus sujetos los hombres, la afirmación en el éxito a partir de la propiedad, la posesión y el uso de bienes y de dependientes o subordinados (mujeres, hijos,

empleados y todos los demás), el erotismo en el dominio, la violencia contra otros hombres y el alcoholismo como medio de existencia y como mediación en la relación con las mujeres y con los otros hombres.

La contraparte de la mujercita, de la madre, en la cultura machista es el macho. Y el *sumum* del macho es el macho supremo, por la naturaleza sagrada de su poder político. Varía el más macho por grupos: desde el *pater* de una familia, el jefe de un grupo de cuates, de una pandilla, de una banda, hasta los caciques regionales, los caciques-charros en los sindicatos y otras organizaciones, los caudillos de los movimientos políticos. Pero como el machismo patriarcal está en todas las instituciones, el macho más macho: jefe, cacique y caudillo, es el presidente de la república. La sucesión, la designación, el tapadismo, el destape, y el poder casi absoluto del presidente, son fenómenos en que el machismo deja su impronta en el fenómeno político complejo conocido como presidencialismo.

El hombre mexicano simbólico e imaginario tiene muchos "güevos", es siempre macho aunque lo conquisten, o porque lo conquistaron. En cambio, los hombres mexicanos se debaten en la ambivalencia del miedo y la debilidad frente al estereotipo que les exige ser el más entre los más, la bravuconería, la inmutabilidad ante los sentimientos y ante el dolor. Los machos mexicanos resuelven su conflicto midiéndose con otros hombres, ante ellos asumen el poder o se someten al poder de otro; ganen o pierdan, poderosos o sometidos siempre ejercen sobre las mujeres su poder genérico, lo que les permite mitigar el miedo y su propio sometimiento.

Ser macho implica ser fuerte, violento, rencoroso, conquistador, autoritario, a la vez que irresponsable y negligente, basado en formas de poder absoluto y arbitrario emanadas del patriarcado articulado con otras formas políticas autoritarias.

En busca del sentido de su vida, Pedro Páramo[24] da inicio a un

---

[24] Pedro Páramo, el personaje de Rulfo (1955), es el símbolo literario más acabado del macho de la cultura nacionalista. En esta novela se devela la relación patriarcal —real, imaginaria, fantástica y simbólica— entre el hijo y el padre. El protagonista es el hijo, pero el sujeto de la historia es el padre.

viaje vital tras la muerte de su madre: enfrenta un destino definido por la búsqueda de su padre. La búsqueda tiene éxito y concluye cuando el hijo asume a su padre en sí mismo, se ubica en el mundo desde el patriarcalismo y se constituye en un hombre. El hijo encuentra al padre y posee a la madre en la madresposa. Esta búsqueda es en esencia diferente de la búsqueda que hacen las mujeres de la madre perdida, ya que esta última nunca concluye y está signada por la carencia, la nada, la muerte: atributos femeninos que son para los otros, fuentes de vida que les otorgan las mujeres a cambio del recocimiento vital de los hombres, que nunca es pleno. Ellos sólo pueden obtener la mirada vital de otro hombre, porque la relación padre-hijo es la relación política que los constituye.

La mujer vive en la penumbra y no puede mirar su cuerpo pródigo, no puede sentir su entraña ardiente; la espera del otro la obnuvila. Es como la gran mola prehistórica, para siempre, con la eternidad de los tiempos perdidos y la neblina vaporosa de los primeros seres. Es la abuela campesina con su gran falda sentada enmedio de la milpa. Bajo su enagua pasa todo sin que ella se inmute o se mueva: oculta al prófugo en la inmensidad de su refugio; es poseída sin sentirlo, pare como si nada, y continúa sentada con sus enormes faldas desplegadas, incubando: masculllando viejas canciones amorosas, íntimas. Ella dará eso y más, pero nadie podrá quitarle ni sus enaguas, ni sus canciones por los otros.

Mamacita: la chingada

Por la relación materna de la esposa con el esposo, de la novia con el novio, de la amante con el amante, de cualquier mujer con cualquier hombre, el piropo que siempre lanza el hombre a la mujer es, por excelencia: ¡mamacita! Por la preeminencia de la maternidad como contenido esencial de la mujer, se eleva el rasgo,, y una de las dimensiones de su condición genérica ocupa la totalidad.

El mecanismo de inversión que consiste en sobrevalorar positivamente al oprimido, aunado a la relación estrecha entre los varones y sus madres, permite advertir que el insulto entre hom-

bres —ahora extendido a todos— consiste en ordenar al agredido que viole a su madre. El insulto implica el sometimiento al poder del otro, la agresión erótica integral y el incesto con la madre: ¡chinga tu madre!

Los valores maternales

Existe una tabla de valores maternales, originada en el núcleo básico de la cultura dominante de la feminidad. Sin embargo, las mujeres valoran los hechos diferencialmente a partir del estereotipo. Veamos algunos valores:

El riesgo de embarazo por ignorancia es preferible que evidenciar la "pérdida de la virginidad", o el hecho de planear o mantener relaciones eróticas coitales. Las mujeres prefieren no informarse para evitar ser descubiertas en la transgresión. Muchas de ellas informadas prefieren el riesgo de embarazarse que comprar los anticonceptivos, o pedir al ginecólogo que los prescriba. Otras no usan anticonceptivos para que su pareja no se entere, ya que para muchos su uso significa la libertad erótica de las mujeres.

Así, en la subjetividad de las mujeres tiene un mayor peso el conocimiento público de la transgresión en torno a la prohibición de las relaciones eróticas, que la maternidad no deseada.

La imagen social de las mujeres se devalúa si asume cualquier forma de poder propio sobre su sexualidad. Si usan anticonceptivos, las mujeres pueden ser polígamas, pueden tener relaciones con distintos hombres sin peligro de embarazarse y ser descubiertas por esa vía. De esta manera, el embarazo deja de ser la contención a la autonomía erótica de las mujeres y la maternidad el fin principal de su sexualidad.

De ahí que la subjetividad femenina correspondiente a la especialización procreadora de las mujeres en la monogamia, con exclusividad erótica del marido, tiene éxito cultural si las propias mujeres rechazan cualquier paso que haga evidente la transgresión. La sociedad y la cultura patriarcales y católicas depositan en la anticoncepción de manera real y simbólica la pérdida de control sobre la subjetividad (conciencia hecha práctica) de las mujeres. De ahí que su uso esté convertido en el atentado femenino más

grave. Las mujeres sujetas a esta ideología prefieren el embarazo que evidenciar la doble desobediencia.

El embarazo temido (por prohibido, no deseado, o rechazado) es preferible que asumir la responsabilidad sobre el cuerpo, aún en condiciones en las que la mujer posea el saber necesario para ello.

Así, con todo lo reprobable que es violentar el tabú de la virginidad prematrimonial, la mayoría de las mujeres prefieren arriesgarse al embarazo y tener un hijo fuera del matrimonio, o casarse embarazadas "a la fuerza", tener un hijo rechazado en el matrimonio, que ser abandonadas y ser madres solas que asumir el valor negativo de usar métodos de contracepción.

Para no transgredir esta prohibición política, las mujeres optan por tener los hijos aun en condiciones indeseadas por ellas, o a riesgo de la propia vida.

En la misma lógica vale más tener un hijo indeseado en el matrimonio, fuera de él, con o sin cónyuge, en la pubertad o en la vejez, en la enfermedad, o en la miseria, que asumir el valor negativo que tiene en el mundo patriarcal la dirección de cada mujer sobre la propia sexualidad. Así, muchas mujeres católicas o llegan al extremo de preferir someterse al aborto que usar los métodos de contracepción prohibidos.

En la subjetividad de las mujeres el aborto tiene menos valor —con todo y que desde la ideología dominante es un crimen— que asumir la responsabilidad autónoma de su cuerpo.

Las mujeres optan por ser "homicidas" porque para ellas el aborto es un crimen privado, ocurre en la clandestinidad y en secreto "sólo Dios y mi conciencia", nadie se entera. El crimen resulta de menor valor que la desobediencia a las normas de frente a *los otros*.

Es evidente que las mujeres prefieren asumir cargas indeseadas que perder el valor social otorgado por sus cualidades femeninas (reglas sociales) o perder a los otros: cónyuge, padres, trabajo. Esta aparente preferencia de las mujeres no es tal. En realidad no pueden optar: han interiorizado y asimilado la valoración ética y la moral dominantes, que ponen en primer lugar al otro sobre la misma mujer, a la demostración pública del cumplimiento del

deber ser sobre la racionalidad privada ante el uso de contraceptivos o el recurso del aborto. Otra frente a su negativa a cuidar la virginidad en un caso; a la maternidad, en el caso del aborto. Las cargas indeseadas incluso pueden involucrar toda la vida de la mujer. Por ejemplo, tener que casarse con alguien a quien no quieren, y para toda la vida.

Las mujeres que se casan en esas condiciones generalmente piensan que el matrimonio es para toda la vida, y que deben obediencia al esposo; en esta circunstancia incluso con su rechazo, para ellas no hay alternativa, es mejor casarse y ser infeliz de por vida que enfrentar la reprobación social (en particular de los cercanos: parientes, amigos, maestros, compañeros). Ahora bien, la reprobación social puede llevar al abandono, al ostracismo, al despido laboral, a la expulsión de la familia, etcétera.

Las mujeres están dispuestas a la renuncia total para que no se sepa que han cometido faltas a la maternidad y al poder. No se trata de cualquier infracción, sino de las que atentan contra los ejes normativos de la sexualidad y sus instituciones, de la moral, de la religión y de la ideología laica sobre los atributos de pureza y bondad —dependencia vital y servidumbre voluntaria—, que aseguran la condición patriarcal de las mujeres.

La orfandad-madre/hija

El erotismo infantil, púber y prematrimonial no está sancionado en el Estado: no hay leyes que lo prohíban o castiguen de manera directa, es decir, la sexualidad erótica no es enunciada positivamente en el Estado.

En esta dimensión, el erotismo de la niña sólo es concebido en cuanto espacio del delito y la niña a su vez sólo es identificada como víctima. Así, referencias al erotismo infantil se encuentran en la tipificación de los delitos eróticos como violación, estupro, incesto, y adulterio. La niña y su cuerpo aparecen como espacios sobre los que interviene una voluntad, ejerce el abuso, o la violencia: ocasiona el daño. Así el erotismo positivo en que la niña es protagonista es anulado con el silencio. No es conceptualizado ni social, ni jurídicamente. Sólo el discurso médico y psicológico (cuya influencia es casi ideológica) dan cuenta de éste, y lo hacen

en general con dificultades. En ambos discursos el paradigma para conceptualizar el erotismo femenino infantil es masculino, y aparece todavía la tesis de largos periodos de "latencia".

Con todo, su prohibición es absoluta: el erotismo de la niña es tabú, definido por la norma privada de la ética católica, que prohíbe toda relación erótica cuyo objetivo no sea la procreación y no esté sancionada por la Iglesia en el matrimonio. Entre otros elementos, hay que buscar en estas normas la exclusión infantil de la sexualidad erótica. A pesar de ello, el erotismo de los niños es menos negado. Se reconoce, aunque se prohíba, la manipulación erótica de los genitales, la masturbación individual y colectiva. Al crecer, en oposición a lo que sucede con las mujeres, los hombres deben realizar su erotismo plenamente, aun fuera de las instituciones matrimoniales.

En cambio, en la niña hay un silencio en torno a su cuerpo y a sus genitales. Muchas de ellas no descubren la masturbación, y las que lo hacen, tienen la experiencia en silencio.

Las púberes canalizan su erotismo en una extrema observación del crecimiento de sus senos, y de la menstruación, la cual no es asociada más que a la maternidad. Este cambio de percepción erótica de su cuerpo a la percepción materna de él, se realiza con toda la carga erótica negada. La asimilación de su erotismo a la maternidad explica la sobre-erotización que viven las mujeres, de la menstruación, del embarazo, del parto y de los roles que los contienen. De ahí tambien su drama y su sufrimiento: en alguna medida los cólicos menstruales, las náuseas, los vómitos en el embarazo, y otros malestares, pueden explicarse por la conversión del erotismo en su negación, y en la transformación de las mujeres en ser-de-otros: cuerpo-de-otros. De hecho la sexualidad erótica deviene en amor maternal, a costa de la propia mujer quien ya convertida en madre debe reprimir sus deseos y su erotismo.

De ahí la negación que al mismo tiempo reconoce la existencia de lo negado. Entonces surge, además, la prohibición del erotismo infantil como una de las más severas y de mayor consenso; se extiende de manera absoluta en la sociedad. Se transmite por las instituciones religiosas en sus ámbitos de influencia y por la

familia, aunque sea laica. Los padres, y fundamentalmente la madre, juegan un papel central en la observancia del tabú.

La madre es la custodia de su hija. A su cargo está el cuidado de su hija, de su integridad frente a cualquier daño y frente a la muerte. De frente a la vida las madres son custodias de la calidad y de la pureza genérica de sus hijas, en particular de la virginidad de sus hijas, de su inocencia erótica, de su castidad. Por ser custodias, cuando suceden transgresiones las madres son culpables por no haber cuidado bien de sus hijas. Este descuido de la madre es grave. Los otros cuidados a todos los hijos no le cuestan trabajo, son naturales. En cambio los cuidados en torno al erotismo negado de la hija son los únicos especiales que la sociedad le exige. Si no cumple, si no preserva intocada a la hija, la madre es la culpable, es mala madre.

El drama representado en el mito de Démeter y Perséfone expresa la relación madre-hija marcada por el hito de la separación por la intromisión del otro. Pero en este caso no se trata del padre, sino del cónyuge de la hija. El mito es planteado desde la posición de la madre, a partir de la pérdida de su hija por la intervención de Holofernes que se la lleva al inframundo. En su desconsuelo, la madre renueva cada año la búsqueda de su hija, su encuentro y nuevamente su pérdida. Ya no es más su hija: Perséfone se ha convertido en su par, mediante la sexualidad erótica y la maternidad.[25] De ahí el desencuentro.

El padre simboliza la coerción; es la figura de autoridad a la que se invoca para hacer cumplir la norma y es, en concordancia, quien tiene el poder del castigo: desde los golpes, hasta la expulsión

---

25 Interpretaciones como la de Frazer (1965), analizan la relación Démeter-Perséfone como la representación del ciclo natural de la floración, del reverdecimiento de la naturaleza, seguido de la sequía invernal. Mito agrícola de renovación: nacimiento, florecimiento y muerte. Otros, como los realizados por Devereux (1984) centran el análisis del erotismo y la simbolización del drama mítico, en la transgresión de un tabú en extremo prohibido: la exhibición de la vulva femenina que hace Démeter a otras mujeres. Esta interpretación da un sentido de transgresión erótica a todo el mito. Para un análisis naturalista del mito, véase Chevalier y Cheerbrant (1986:406-407).

de la casa y de la familia, de sí mismo "para mí has muerto", "no vuelvas a esta casa", "te desconozco".

Aun cuando hombre y mujer transgredan el tabú, la mujer queda satanizada (en diversos grados) para toda su vida. En muchos casos no se casa porque ya no es virgen. Si se casa con otro, ocurre que el esposo recrimina a la esposa toda la vida aquella falta, la mancha, el deshonor, la impureza. La acusa de ser mujer fácil, y siempre le tiene desconfianza "si se fue con otro, por qué no lo haría otra vez". Lo mismo sucede si se casa con el mismo con quien cometió la falta; él se asume como los posibles otros. ¿Si se fue conmigo, por qué no con otros? Hechos de este tipo son el eje de peleas dramáticas entre esposos o amantes. Ante cualquier conflicto, emerge desde el pasado la falta de la mujer y el hombre pelea con ella como si el pasado fuera presente, como si le hubiera sido infiel. La desprecia: la considera una puta.

La mujer, a su vez, paga y repara su culpa enganchada en la dependencia vital con el hombre, por eso acepta ser castigada permanentemente por el hombre a nombre de la sociedad y del poder que ella reconoce.

El problema

Nancy Friday considera en su estudio clásico *Mi madre/yo misma*, que la relación madre hija está fundada en la mentira.[26] La madre y la hija: "Son dos mujeres que se ocultan mutuamente aquello que las define como tales" (1981:18). Para Friday, lo oculto, la sabiduría erótica es parte del secreto que guarda la madre; Para Victoria Sau, la relación madre hija es la más opresiva de todas las existentes, porque en ella la madre transmite a la hija esclavitud.[27]

---

[26] "A mi madre siempre le he mentido. Y ella a mí. ¿Que edad tenía yo cuando aprendí su lenguaje, cuando aprendí a llamar las cosas por otros nombres? ¿Cinco, cuatro años? ¿Era tal vez más pequeña? Su negativa al enfrentarse con algo que no podía decirme, que su madre a su vez no había podido decirle a ella, y sobre lo cual la sociedad nos había ordenado a ambas que guardáramos silencio, entorpece hoy todavía nuestra relación" (Friday, 1981*a*:15).

[27] "La relación hija-madre es la más dramática de todas las relaciones porque pone en evidencia la condición servil de la mujer, más que ninguna otra, al verse obligada la madre a transmitir a la hija, por toda herencia relacional, la opresión,

A los ojos de estas autoras —y a la luz de sus propias experiencias— que concuerdan con la opinión de gran cantidad de mujeres, la relación madre-hija, es compleja y difícil. Vista fuera de la ideología del amor maternal y filial —que resalta sólo la madre buena: la cercanía, la ternura, la comprensión y los "amamachos"—, también es una relación enajenada, por opresiva, y es dolorosa para ambas.

Toda relación materna es ambivalente. Esta doble significación la caracteriza, tanto para los hijos hombres como mujeres. La madre es buena y mala a la vez, porque en su omnipotencia adulta y nutricia frente a la carencia infantil, da y niega, estimula y reprime: internaliza la cultura y con ella el poder.

Para el hijo, se allana el camino para una relación positiva ya que la madre es objeto erótico-nutricio y objeto de amor. Integrada como parte de su identidad básica, le permitirá relacionarse con las demás mujeres como sus objetos. A la aceptación positiva de la madre de la cual se nutre, se suma el hecho de que el hijo se identifica con su padre, cuya figura social es poderosa y plena. La madre se realiza como ser objeto en esta relación con el hijo convertido en cónyuge filial, que no puede establecer con su cónyuge. En cambio, la madre debe transmitir a su hija aquello que la anula y somete, el contenido opresivo de su ser adherido a tal punto a su identidad genérica, que se confunde con ella. Así, en esta relación con la hija, la madre dadora y nutricia también es carencia erótica, sumisión.

Madre e hija deben mirar a otra parte para realizar tanto su erotismo, como su plenitud. La hija, por su parte debe identificarse con su madre con esa carga existencial ambivalente, y aceptar al *otro* como el paradigma de plenitud al cual debe satisfacer en su calidad de ser-para-él.

La distancia entre la madre y la hija, anticipación de su

---

discriminación y explotación que ella misma sufre. La hija recibe con la asistencia de la madre la preparación necesaria para seguir perpetuando el sistema de relaciones patriarcal en el seno del cual será por una generación más una esclava" (Sau, 1981:121).

rivalidad social, está fundada en una de las bases del mundo patriarcal: ninguna mujer *es* por sí misma.

La competencia

Las mujeres obtienen el reconocimiento social en su relación con los hombres: padres, cónyuges, hijos. A partir de su conyugalidad, la madre obtiene el reconocimiento paternal de su cónyuge para su hija, es decir, la filialidad de ésta. Por mediación de la madre se da el vínculo compulsivo, social y cultural que posibilita la vigencia de la paternidad, el reconocimiento filial.

La competencia entre las mujeres se inicia aquí, con la competencia entre la madre y la hija. Pareciera que por compartir un solo hombre, la conyugalidad de una interfiere con la filialidad de la otra. El cónyuge de una es el padre de la otra, en un sistema de propiedad privada individual de las personas, en el cual compartir es algo muy complejo. La rivalidad histórica de las mujeres está marcada por este desencuentro entre homólogas genéricas, que expresa la desagregación de la mujer en buena y mala, en madre e hija.

En la subjetividad genérica y en la de cada cual, es posible que una represente y actúe para la otra y para el mundo la bondad o la maldad.[28] De esta forma se concreta una separación afectiva y simbólica previa, constitutiva de cada mujer particular: la buena y la mala madre.

Las otras

La desintegración de la totalidad simbólica femenina que es materna, en la buena y la mala madre estructura en gran medida las relaciones entre las mujeres.

Desde el punto de vista social, todas las otras son malas, pero

---

[28] En *Masa y poder*, Canetti (1981:292) ve en el poder del enjuiciamiento —que convierte a cada quien en juez— una vivencia placentera: "¿En qué consiste este placer? Uno relega algo lejos de sí a un grupo inferior, lo que presupone que uno mismo pertenece a un grupo mejor. Uno se eleva rebajando lo otro. La existencia de lo dual, que representa valores opuestos, se supone natural y necesaria. Sea lo que sea lo bueno, está para que se destaque de lo malo. Uno mismo decide qué es lo que pertenece a lo uno y qué a lo otro"

afectivamente todas son buenas y malas a la vez. Buscan en ellas y necesitan de ellas cuidados maternos, a la vez que en todas depositan las partes no integradas, por malas, de su imagen, de su identidad: a partir de la relación madre-hija, *las otras* son cuerpos sólidos que absorben las proyecciones que rebotan los ecos de las voces, y como espejos reflejan imágenes fantasiosas de ellas mismas.

La enemistad amorosa, generada en la ambivalencia amor-odio, se concreta en relaciones contradictorias específicas limitadas a ciertas personas, o sólo en ciertas condiciones y nada más durante un tiempo. Para cada mujer, las buenas son las próximas, las afines: mis amigas, mis parientes, mis pares; las malas son las extrañas. Pero también se da una diferenciación inmediata y, aun entre las mujeres del pequeño mundo, aparecen algunas como malas. En el extremo, la otra es, por principio, mala. Desde esta definición, se construye con algunas la afinidad.

En cada relación entre mujeres se reproduce, a diferentes niveles y en distintos grados de dramatismo, la contradicción originada en la internalización separada, binaria, de la madre, que impide integrar sus partes a cada cual, y aceptar a las otras.

En este espacio de la competencia —que explica muy bien sus envidias y sus celos—, las mujeres se identifican aún de manera contradictoria, enajenada. Su identificación es difícil también porque su ser mujer las ubica no sólo en el nivel de las diferencias axiológicas, sino en la desigualdad de posibilidades de vida y en la inferioridad.

El sustrato genérico de la identidad de las mujeres es complejo y contradictorio: es la organización de fragmentos no integrados, "buenos y malos", femeninos —maternos—, de valores positivos estereotipados en el hombre que no corresponden con su género, y una definición afectiva básica de autodevaluación política.

A partir de la relación con la madre las mujeres construyen partes sustantivas de su identidad; al aparecer el otro (el padre), quedan refrendadas.

A partir de la escisión materna entre buena y mala, se relacionan con todas las mujeres. El mundo patriarcal no tolera la solidaridad que puede desarrollarse entre las mujeres por compar-

tir la condición genérica más allá de las diferencias en sus situaciones de vida. Por su parte, las mujeres, fieles custodias de la cultura patriarcal, valoran a las otras en el error a través de la competencia fundada en la envidia, en los celos, en la descalificación.

Yo, siempre ve en las otras el mal, y el bien en sí misma. Cualquier problema que enfrentan las demás es minimizado para inferiorizar a la otra, quien resulta no sólo responsable sino culpable. Se desconoce que lo que acontece a la otra puede sucederle a cada una, y los tropiezos y las desgracias personales se justifican con interpretaciones circunstanciales y mágicas. Con saña, una mujer descalifica a otra por cosas que ella misma ha hecho o que le han ocurrido. Entre mujeres, ver la paja en el ojo ajeno y no ver la viga en el propio es, más que una forma lógica de pensamiento, una actitud de salvaguardia de la propia imagen ante la posible contaminación.

Madre-niña-sin-madre

Niñas, adultas, aun viejas, las mujeres son siempre, para Franca Basaglia (1983:40), a cualquier edad, madres-niñas-sin madre, y lo considera una característica de la condición femenina en el mundo patriarcal:

> Se ha hablado de las mujeres como niñas sin madre, y esto da lugar a otras consideraciones que podrían explicar la capacidad de soledad de la mujer con respecto al hombre. Este estado de orfandad significa que para muchas mujeres no hay posibilidad de regresión al seno materno por no haber nunca una madre a la cual recurrir en busca de apoyo... La imposibilidad de regresión al amparo materno está simbólicamente explícita en el acto sexual. Al referirse al hombre se habla de un regreso a la tierra, al regazo materno, y de la anulación de un abrazo que acoge y contiene al mismo tiempo. ¿Pero hacia qué tierra puede regresar la mujer, hacia qué regazo, si ella ha sido catalogada sólo madre, sólo regazo?

Basaglia (1983:40) ha definido a la mujer como ser-de-otros, y ha planteado que su condición opresiva gira en torno a tres ejes:

i) la mujer como naturaleza
ii) la mujer cuerpo-para-otros
iii) la mujer madre-sin-madre

La rivalidad de las mujeres y su desolación frente a las otras, puede hurgarse en la capitualación que transmite la madre a la hija y, como lo plantea Basaglia, en que "este estado de orfandad significa que para muchas mujeres no hay posibilidad de regresión al seno materno por no haber una madre a la cual recurrir en busca de apoyo".

Desde esta perspectiva, el reconocimiento de unas mujeres en las otras puede conducir a subsanar esta orfandad genérica. Las mujeres pueden convertirse en ese encuentro, en esa identificación, en seres-para-sí-mismas.

La claudicación de la madre genera en la hija sentimientos de traición y de haber sido timada por la madre. Al mismo tiempo, la madre crea a la carente, la que va en pos de... y lo hace abandonándola.

Claudicación y abandono son internalizados por las mujeres como femeninos, como rasgos genéricos constituivos de su personalidad. La búsqueda del *otro* (esposo, hijos) es siempre realizada con el anhelo de recuperar la madre perdida, de poder reposar y despositarse filialmente en otro, como ocurrió en el pasado con la madre idealizada en la fantasía como madre buena.[29] Y eso es imposible: nadie será más madre de esta huérfana, que por su orfandad materniza a todos.

Autoidentidad

A pesar de la carga negativa internalizada por cada hija, la herencia materna personificada por cada una no se agota en esa carga. A pesar de que las cualidades positivas son asignadas al padre y más en general a lo masculino, muchas de las cualidades positivas de

---

[29] "Empeñada en mantener una infantil atadura a una madre que nunca existió, he estado dando la espalda a lo mejor de mi herencia" (Friday, 1981*a*:423).

cada mujer atribuidas a ese género. fueron conformadas en la dialéctica madre-hija.

El núcleo positivo y sólido que permite la constitución de la mujer y que le transmite la madre está constituido por:

i) La autonomía, como autosuficiencia en cuanto a la elaboración y consecución de satisfactores para los demás (para ella misma queda subsumido en los requerimientos de *los otros*).

ii) La posibilidad de cuidar de *los otros* y de sí misma (aunque los cuidados a su persona no son valorados como tales, porque se parte de la idea de que ella no necesita cuidados y su exsitencia no implica actividades y trabajo. Si se ocupa de sí misma es por requerimientos sociales tales como las normas de cortesía, la moda, para agradar a otros, pero nunca porque ella lo requiera).

iii) La capacidad cultural de la elaboración de la lengua materna; es decir la capacidad intelectual de interiorizar en la hija y, en todos, su cultura y de formarla como particular genérico.

iv) El mantenimiento del mundo doméstico, de la casa, con sus costumbres y tradiciones, como el espacio de reclusión privada y personal. Con ello, a pesar de los conflictos obvios al sistema familiar, el mantenimiento de las relaciones, a través de su papel de mediadora entre los miembros de la familia y del grupo doméstico.

v) La reproducción del orden y la pureza del universo.

vi) La reproducción del sentido estético en él (desde su persona, la casa, los otros).

vii) La posibilidad de dar y seguir dando, que indica prodigalidad, vivida desde la carencia de quien no posee, y no existe por sí misma. Ella hace, de manera natural, todo lo que hace.

Si el conjunto de cualidades maternas fueran neutras, serían positivas en sí mismas. Sin embargo, implican en el sistema patriarcal varios hechos que constituyen su carga opresiva:

i) La exclusividad de la madre en estos menesteres, es decir su carácter genérico femenino y materno.

ii) La imposibilidad de su intercambialidad genérica.

iii) La obligatoriedad para la madre en su cumplimiento, que éste ocurra en condiciones de dependencia, subalternidad y discri-

minación. Es decir, que la madre exista como ser-para-otros bajo dominio político personal, social y cultural.

iv) Su dedicación espacio-temporal a la maternidad, es decir el hecho de que sea eje y contenido de su vida le impida otras actividades, funciones, actitudes, formas de trato y maneras de ser, algunas de las cuales son monopolizadas por los varones. Otra ni siquiera han podido ser inventadas.

v) Finalmente, la realización de la madre siempre pasa por la mediación de los otros. No hay existencia para sí misma.

Aun en esas circunstancias, la madre es y transmite ese conjunto de cualidades estructuradoras de la hija como sujeto, capaces de dotarla de la fuerza suficiente para desarrollar su vida. Nancy Friday reconoce que no fue sino después de indagar y de escribir su libro, que dejó de ver a su madre sólo como una desvalida y pudo reconocer en ella misma valores positivos de su madre.[30]

Lo importante, desde la perspectiva de la constitución de cada mujer en sujeto, es la necesidad de integrar a la madre y lograr a la vez la separación de ella, para arribar a la completud. Friday lo enuncia de la siguiente manera:

> ...en tanto no aprendamos a fundir a nuestra madre en una sola persona, nos mantendremos en guerra contra nosotras mismas. Los gritos y los slogans pueden servirnos, en el mejor de los casos, para animarnos. No hay ninguna historia que cambie para las mujeres mientras cada una no se enfrente con la propia (p. 424).

Si el hombre siempre tiene madre, si pasa de la progenitora a la esposa, y a todas las otras mujeres filialmente, para la mujer su madre deja de serlo cuando ella se convierte en madre. Y como hemos visto, es madre desde siempre, en la infancia, o en distintos momentos de la vida. No necesariamente cuando la mujer tiene

[30] "He tenido que escribir todo este libro para llegar a reconocer de corazón que aquellas cualidades de las que estoy más orgullosa son precisamente las que mi madre me legó" (Friday, 1981a:422).

sus propios hijos. Si la niña, la joven o la mujer adulta cuidan y protegen, son-para-otros, no requieren ser cuidadas. Las madres dejan de cuidar maternalmente a sus hijas muy pronto por esta causa.

Por otra parte, las hijas desde pequeñas se convierten en *la otra*,[31] en rivales de la madre, en la disputa por el manto protector de los hombres —padres, hermanos, etcétera, que son a la vez esposo e hijos de la madre—, para lograr mediante este nexo realización de la dependencia vital. La madre entrega su hija al esposo a su vez, como un relevo social que la libera a ella de la responsabilidad social de cuidar su sexualidad. De hecho la madre ha cuidado a su hija para su esposo (es su primer propietario) y para su yerno. En el nombre del padre y del yerno la madre cuida la virginidad y la castidad de la hija, y la protege contra sus intentos de autonomía. La madre desarrolla la renuncia y la disposición de la hija para convertirse a su vez en madresposa: en cuerpo y ser-para-otros y de-otros.[32]

La esposa-La conyugalidad

Él se enseñoreará de ti

Antiguo Testamento

La conyugalidad consiste en la relación social fundada en el intercambio erótico con el otro. En nuestra sociedad implica la obligación de la procreación de hijos y la fundación de la familia. La conyugalidad significa la asociación para enfrentar la vida en distintos niveles y grados de compromiso. Debido a las funciones procreadoras y familiares que se le asignan, la conyugalidad es obligatoriamente heterosexual.

---

[31] "La diada hija-madre fue separada, prohibida, rota a partir del matricidio original y el inicio del tabú del incesto a favor del sexo masculino" (Sau, *Diccionario Ideológico Feminista*.121). Si esta afirmación de Sau se considera literalmente, es inexacta; sin embargo, como expresión simbólica del dominio patriarcal en sociedades y culturas específicas, resulta develadora de una de las determinaciones de la contradicción conflictiva hija-madre.

[32] De ahí, la competencia entre las mujeres para sobrevivir en un sistema conyugal asimétrico y en el estricto orden jerárquico de la familia y de las instituciones sociales.

La regulación de la conyugalidad por normas de endogamia clasista, racista, étnico-nacionales, religiosa y política, hace evidente que la conyugalidad es uno de los complejos socio-culturales de reproducción social y cultural de los sistemas de clases, de los agrupamientos nacionales y de los étnicos, de la iglesia en la dimensión privada de grey, y del sistema de referencias de identidad y de adscripciones políticas. Cada uno de estos sistemas es endogámico en diferentes formas, unos son más inflexibles que otros, y los sujetos los cumplen y los transgreden también en formas específicas.

Las normas de adscripción endogámicas se combinan con la inferiorización de las mujeres: es posible por ejemplo que hombres de clases superiores se relacionen conyugalmente con mujeres de clases inferiores, pero a la inversa no sucede; es posible también que hombres indígenas lo hagan con mujeres no-indígenas de clases inferiores. El primer caso es expresión de la posibilidad de movilidad social ascendente de las mujeres por la vía conyugal, el segundo, de la superioridad de los hombres sobre las mujeres.

La inferioridad de las mujeres en la relación conyugal frente a la superioridad de los hombres es una concreción del mundo patriarcal, pero es lograda también mediante normas sociales y culturales que reproducen la asimetría genérica entre los cónyuges:

i) De edad: la mujer debe ser menor que el hombre.

ii) De conocimientos reconocidos: la mujer debe tener menos estudios que el hombre (desde el analfabetismo hasta los estudios posdoctorales, el monolingüismo en el mundo étnico y en algunas clases sociales bilingües, hasta diferentes grados de incapacidad para incorporar conocimientos y destrezas técnicos, científicos, artísticos).

iii) Económica: la mujer debe ser dependiente económica del hombre (desde no tener ingresos propios, no tener capacidad de decisión económica cuando los tiene, hasta ganar menos dinero).

vi) Eróticas: la mujer debe ser virgen, casta y fiel, frente al hombre quien debe tener experiencia y destreza eróticas y ser polígamo.

v) Física: en varias dimensiones de belleza, de estatura, de conformación, de salud. Ambos deben ser guapos, pero en las

mujeres la belleza es más que un atributo de primera línea, es un requisito; ella debe tener menor estatura que él, inclusive debe ser de constitución física más delicada; ella debe ser sana: las mujeres estériles, con lesiones o incapacidades físicas e intelectuales, están en mayor desventaja que los hombres enfermos o incapaces.

vi] De personalidad: la mujer debe ser acogedora, dependiente, obediente, comprensiva, poco complicada, ignorante, bella y en resumen, buena; el hombre debe ser fuerte, protector, sabio, trabajador y cumplido. El conjunto de cualidades resulta en varonil, o sea macho.

La superposición de las adscripciones de clase, étnico-nacionales, religiosas, lingüísticas y políticas, se combina con la asimetría genérica en la conyugalidad y sus instituciones: genera los círculos de vida particulares en los cuales se construyen las mujeres particulares, así como los mundos domésticos y la dimensión privada de la vida social en condiciones patriarcales de opresión de las mujeres.

Este conjunto de características de los cónyuges inferiorizan real y simbólicamente a las mujeres frente a los hombres en una relación ideológicamente fincada en una inexistente paridad amorosa. La asimetría política lograda está en la base de la dependencia vital de las mujeres y en la recreación permanente de su servidumbre voluntaria hacia los otros: novios, esposos, amantes, y todos aquellos que les funcionan como cónyuges.

De las características de los cónyuges depende en gran medida el éxito conyugal, y a ellas se debe también, gran parte de los conflictos conyugales que viven las mujeres y los hombres. La transgresión de cualquiera de las normas que enuncian los requisitos puede significar el nudo de conflictos definitorios de las conyugalidades particulares. Aquí se generan los vínculos negativos que atan a los cónyuges por la vía del conflicto —envidia, odio, agresión y enfrentamiento—, así como las causas específicas de las rupturas: el engaño, el abandono, la separación, el divorcio, y algunas manifestaciones de violencia conyugal.

Las relaciones conyugales ocurren en el ámbito privado de la sociedad, y son eje de la reproducción de la sociedad y de la reproducción de los sujetos.

La sociedad está organizada de manera tal que en la edad adulta las mujeres y los hombres sólo pueden sobrevivir si tienen por compañía, en la convivencia privada —social, económica, erótica, procreadora, afectiva, intelectual—, al *otro*. Dadas la heterosexualidad conyugal y la división genérica de la sociedad, el hombre debe ser proveedor económico, jurídico y social de la mujer; y la mujer, proveedora reproductiva de él y de sus hijos. Este intercambio de provisiones ocurre en la conyugalidad bajo formas extremas de servidumbre voluntaria de las mujeres y de dominio sobre ellas. Las relaciones conyugales son de hecho nexos compulsivos que permiten la reproducción de la sociedad y de la cultura patriarcales.

El hecho distintivo de la participación de la conyugalidad en la recreación de ese mundo, es que implica a los sujetos desde la intimidad, para la sobrevivencia cotidiana, para toda la vida, a partir de las desiguales y asimétricas relaciones de dependencia, sujeción y dominio que se establecen entre ellos.

Debido a los aspectos de la personalidad de los cónyuges que involucra, la conyugalidad es significativa en la reproducción de la sociedad y la cultura. Los cónyuges se relacionan personalmente en niveles sociales, económicos, jurídicos, políticos, intelectuales, afectivos, eróticos, procreadores; todos ellos, además, en sus diversas dimensiones: conscientes e inconscientes, reales, imaginarios y simbólicos.

El amor y la felicidad

El fin último y primero que da sentido a la vida de los sujetos es la experiencia de la felicidad. El más grande anhelo que es a la vez estímulo, motivo y fin de las relaciones y de los hechos de las mujeres y de los hombres, consiste en ser felices, pero varía el contenido que se da a la felicidad de acuerdo con el género, con la edad, la clase social, las concepciones filosóficas, etcétera.

Para algunos la felicidad tiene como núcleo el éxito económico, laboral o político. Hay quienes conciben la felicidad como un estado extendido en el tiempo, y quienes la miran como algo momentáneo ligado a la consecución de fines; otros la encuentran

en los procesos que conducen a la realización de esos fines; finalmente hay quienes la consideran una fantasía irrealizable.

El goce y el placer en diversas dimensiones de la vida son elementos de la felicidad desde posiciones hedonistas. Esta visión llega al extremo de concebir la felicidad como ausencia de dolor y del mal. Otras concepciones ven la felicidad como una dialéctica vital que incorpora la dimensión transformadora de la vida, el placer, y también, contradicciones y sufrimientos. Sin embargo, la felicidad tiene por definición común la plenitud del sujeto y del grupo.

Uno de los planteamientos ideológicos convertido en sentido común, como sentido de la vida, es la creencia en que la felicidad está a la vuelta de la esquina. Los sujetos confrontan, de manera permanente, su experiencia real con este objetivo fantástico a realizar.

La felicidad es también genérica: las mujeres en particular deben encontrar la plenitud, deben ser felices como madresposas, en el espacio de la familia: de la conyugalidad y de la maternidad. Cualquier otra búsqueda es reprobada, como se reprueba también la infelicidad conyugal y maternal. La infelicidad femenina es considerada producto de la incapacidad personal de la mujer y, consecuentemente, ella es culpabilizada por ser infeliz.

La exigencia de abnegación a la mujer en el cumplimiento de su identidad genérica, en cualquier papel y circunstancia, tiene como parámetro la felicidad. La mujer debe ser feliz "naturalmente" por ser madre y esposa, y la felicidad es una dimensión de la feminidad. Si la mujer encuentra dificultades en su vida, debe aguantarlas, y de todas maneras, ser feliz.

Aun en el sufrimiento y en el dolor, la mujer debe ser feliz al ser madre y esposa, porque se supone que la mujer sufre a partir de la realización de su felicidad. En este extremo de felicidad femenina, se ubica la apología del sufrimiento, del dolor, de la vida problemática, fomentadas culturalmente como cualidades positivas de las mujeres. Se llega a la apología y a la alabanza del conflicto y del sufrimiento, que se constituyen en parámetros de la calidad de las mujeres —es una buena mujer, es más mujer que—, se homologa el sufrimiento con la sabiduría al grado de

iluminación —ella sí sabe, es que ha sufrido tanto—, y de la realización de su felicidad —es una santa, ha sufrido y ha aguantado todo—: es "toda una mujer".

La conyugalidad es el espacio de realización del amor, considerado uno de los satisfactores culturales privilegiados en la consecución de la felicidad.

El ámbito conyugal está destinado social y culturalmente para la vivencia del amor y se norma por etapas: el enamoramiento en el noviazgo y el amor en el matrimonio.[33] También está normado en las relaciones *negativas* como el amasiato, al que se supone fundamentalmente de amor erótico, "apasionado". Así el contenido de la felicidad de las mujeres es la experiencia amorosa, y es evidente que el sentido de la vida de la mayoría de ellas es la realización del amor. La cantidad de trabajo invisible realizado por las mujeres, las energías vitales destinadas a cuidar y a acoger a *los otros*, el cuidado permanente de ellas mismas para ser mejores objetos, y la tolerancia a la servidumbre voluntaria, no son gratuitas. Las mujeres movilizan sus capacidades y sus energías vitales en busca de la realización del deseo: de la vivencia del amor.

En la cultura genérica patriarcal que enmarca la conyugalidad, el amor consiste para la mujer en la satisfacción de su necesidad de ser-de y para-el-otro, en lograr la mirada y el reconocimiento del otro —primordialmente afectivos y eróticos—, para vivir. De ahí que la vivencia del amor como felicidad ocurra cuando la mujer, sin límites, sin autonomía, sin definición propia, está plena del otro, su contenido es el otro, y ella, por fin, es-del-otro. La felicidad para la mujer es la entrega colmada.

Virginidad y monogamia: requisitos femeninos de la conyugalidad

Las mujeres que se casan embarazadas violan el tabú de la virginidad: atentan contra la norma que regula las relaciones de propiedad, su atentado es a la sociedad y al hombre mismo. Aunque la no-virgen se case con el susodicho, éste siempre la valorará

[33] Para Alberoni (1986) enamoramiento y amor son diferentes genéricamente, a tal punto que para las mujeres la vivencia amorosa está en el centro de la felicidad.

como mujer fácil "si se fue conmigo, cómo no voy a crer que se haya ido con otro", aunque haya forzado a la mujer, con violencia, o mediante chantaje y presiones.

Las mujeres bígamas o infieles ponen en peligro la certeza de la paternidad que aún hoy no puede ser probada. Sólo se sabe en qué consiste la intervención del hombre en la concepción, pero es imposible identificar al hombre genitor en cada concepción. Es posible descartar por grupos sanguíneos a quienes no pudieron ser, pero no es posible afirmar quién sí intervino en la concepción.

Entonces, sólo la monogamia de la mujer, es decir la exclusividad erótica que conduce directamente a la exclusividad conyugal procreadora, asegura al hombre social y jurídicamente la progenitura. La progenitura masculina no pasa por el cuerpo del hombre sino por el de la mujer. De ahí la necesidad de establecer certeramente la filiación de los hijos de la mujer, es decir, la necesidad de transformar la ignorancia en certidumbre originada en el pacto jurídico, al convertir a los hijos de la progenitora en los hijos de su cónyuge; así se establece la obligatoriedad de la monogamia femenia. Pero hay más: la mujer que es polígama, además de no ser una madre segura, pone en tela de juicio la propiedad de su cónyuge sobre ella, su poder patriarcal y su virilidad. Demasiados atentados a la vez.

La monogamia femenina ha sido enfocada como un asunto fundamentalmente económico:[34] en la sociedad de propiedad privada y de sucesión restringida (por linaje, tribal, familiar, comunal), el hombre, el propietario, requiere la certeza de la paternidad para mantener sus propiedades en su grupo de adscripción. El mecanismo para lograrlo es la herencia y los bienes heredados a sus hijos y otros parientes constituyen el patrimonio.[35] Este análisis es correcto pero limitado.

---

[34] Los autores que más difusión han tenido en el mundo y los más influyentes sobre este tema son Bebel (1891), Engels (1884), plantean en general, un enfoque economicista que resulta unilateral y empobrecedor de la condición de la mujer.

[35] Bebel (1891), Engels (1884), Kollontai (1918), Millet (1975), Mitchel (1977a), Harris y Young (1979), Harris (1981), y otros coinciden en analizar que la monogamia femenina permite asegurar la paternidad y la transmisión de la herencia a los hijos del padre, o sea, a los hijos de la esposa del padre.

Las relaciones aún orgánicas para la mayoría de las mujeres, entre procreación y maternidad, y entre maternidad y familia, hacen que sean las mujeres quienes permiten la adscripción de los particulares a los linajes y a las familias reconocidas social y jurídicamente por los hombres.

Un principio básico de este sistema conyugal consiste en la suposición de un mecanismo paritario de reciprocidad entre la monogamia femenina, y la monogamia masculina.

En esta lógica la monogamia masculina asegura a cada mujer —en pago— la relación conyugal para ella y la paternidad para sus hijos. En la dimensión de reciprocidad que se le asigna jurídicamente, implica una mutua protección y seguridad para los cónyuges. En el espacio cultural de las relaciones personales e íntimas, a esta adscripción exclusiva, se le conoce como fidelidad, y es considerada uno de los fundamentos de la relaciones conyugales permitidas y prohibidas: desde el noviazgo y el matrimonio, hasta el amasiato.

Sin embargo, socialmente, la obligatoria monogamia femenina de las madresposas —buenas—, se articula con la poligamia masculina realizada con las malas mujeres. Así, la monogamia conyugal obligatoria para las mujeres y transgredible por los hombres en el matrimonio dominante, conforman un complejo de obligaciones y derechos asimétricos y desiguales entre hombres y mujeres, e implican el abuso de los hombres a las mujeres: son mecanismos de inferiorización de las mujeres —cornudas y amantes—, y de valorización de los hombres machos.

Las contradicciones entre los supuestos culturales ideologizados de fidelidad mutua entre los cónyuges, y la realidad social de desigualdad entre ambos, generan gran parte de los conflictos de las mujeres.

Las mujeres creen en el modelo de fidelidad, a pesar de que constaten en la experiencia, que ésto no se realiza. Pero ellas se comportan a partir de la creencia dogmática en la fidelidad. Cuando ocurre la poligamia masculina, cuando el novio tiene otra novia o el esposo una amante, las mujeres se desgarran y se sienten engañadas, otras, lo aceptan (con mayores o menores enfrenta-

mientos, conflictos y pleitos) y comparten, en la servidumbre voluntaria a su esposo con la otra.

La monogamia de la mujer es un mecanismo que procura lograr la certeza en el parentesco, y la exclusividad afectiva y política de las mujeres en su dependencia conyugal. La fijación vital de cada mujer a un solo "amo", "dueño", o "propietario" es conseguida mediante la monogamia femenina.

La monogamia es, de esta manera, uno de los nudos socioculturales que atan y reproducen, por la vía de la servidumbre voluntaria, la opresión de las mujeres. La monogamia permite y recrea el cautiverio de la conyugalidad exclusiva que refuerza la propiedad masculina patriarcal de los hombres sobre las mujeres.

La conyugalidad: prerrequisito de la maternidad

La conyugalidad es la vía patriarcal a la maternidad y el matrimonio es la forma correspondiente de conyugalidad.

Como institución, la maternidad está enclavada en un ámbito más amplio de instituciones: el matrimonio y la familia. La maternidad no debe ser vivida en pareja temporal o en la soledad, sino en el matrimonio, es así uno de los ejes fundantes de la familia para lo que se estructura con la filiación, la conyugalidad y la paternidad. La relación entre cada una de estas instituciones es específica. La mujer sólo puede tener relaciones eróticas coitales en el matrimonio, y sólo puede ser madre en el matrimonio.

Sólo en esta institucionalidad la mujer puede ser cuerpo de y para-otros, en este caso del esposo.

La experiencia de la maternidad, definitoria hasta ahora de la condición de la mujer, sólo es accesible a las mujeres si están en relación de conyugalidad con los hombres. La relación conyugal es la que asegura la propiedad privada sobre la totalidad de la mujer; su uso sexual —erótico y procreador—, sólo puede ser realizado por su dueño, y su vientre sólo puede gestar a los hijos de su cónyuge.

Por eso la virginidad y la monogamia son instituciones que afectan al cuerpo y a la vida de la mujer, le asignan cualidades, le imponen y le prohíben relaciones. La conclusión política del proceso es la consagración conyugal de las mujeres a los hombres.

En ese sentido, la virginidad y la monogamia de las mujeres son instituciones destinadas a la satisfacción de los intereses masculinos patriarcales, concretadas en la vida cosificada de las mujeres.

La madre debe ser esposa como constatación de estos hechos. Así, la madresposa es una buena madre, sólo porque es madre en las condiciones patriarcales prescritas.

Pero la maternidad ocupa vitalmente a la madre toda la vida, y ella debe ser esposa siempre para asegurar su maternidad culturalmente aceptada. La sucesión de deberes y la concatenación entre virginidad y monogamia, hacen que la conyugalidad matrimonial sea también para toda la vida.

Las experiencias maternales que no cumplen con los requisitos sociales y culturales de la conyugalidad la descalifican. Por eso son descalificadas las madres solas, y por eso se les llama madres solteras, se recalcan en la designación los aspectos no cubiertos de la conyugalidad matrimonial. La determinación privilegiada de la conyugalidad sobre la maternidad, explica que el nombre de madre soltera no da cuenta en cambio, de la situación desfavorable de esas mujeres para llevar adelante su maternidad, y para realizar una conyugalidad posterior a la maternidad.

Las cónyuges[36]

Todas las mujeres son cónyuges de los hombres, están particularmente ligadas a ellos, y este nexo las define genéricamente.

Los estereotipos de mujeres cónyuges corresponden con las instituciones en que ocurren sus relaciones y en las que establecen vínculos. En las instituciones positivas de la familia y el matrimonio, son cónyuges reconocidas la novia y la esposa, y en la institución negativa del amasiato, la amante es la cónyuge. Sin embargo, el contenido de la relación conyugal se encuentra además en otros papeles femeninos y en otras relaciones: la madre, la

---

36 "Cónyuge, del latín *conius,-ugis*, lo que está unido, ligado". Alonso (1982) remite a consorte: (del latín *consors, consortis; de cum*, con, y *sors*, suerte). "Persona que es partícipe y compañera con otra u otras de la misma suerte. Marido respecto de la mujer y mujer respecto del marido. Esposo respecto de la esposa y esposa respecto del esposo...".

hija, la hermana, la suegra y todas las parientas son en parte cónyuges de sus hijos, padres, hermanos, de sus yernos y de sus parientes; todas las mujeres que en lo público sirven o están al servicio de los hombres son sus cónyuges también: la secretaria, la alumna, la compañera, la prostituta.

Cada una de estas mujeres tiene formas estereotipadas de ser cónyuge de los hombres, así como límites y sanciones que demarcan estas conyugalidades nunca nombradas ni reconocidas ideológicamente como tales.

Las mujeres deben "entregarse en el servicio" a los hombres que les son próximos, de distintas maneras, para obtener de ellos lazos invisibles y concretos de reconocimiento conyugal. Los hombres, por su parte, sólo pueden relacionarse con las mujeres como madresposas, y encontrar en todas conyugalidades-maternales. De esta manera resulta imposible en este marco sociocultural que entre mujeres y hombres se realicen otro tipo de relaciones basadas en la cooperación, en la afinidad, en la paridad, en la complicidad, en la identificación: entre mujeres y hombres no hay amistad.

La conyugalidad maternal es para las mujeres uno de sus cautiverios vitales: lo es por la dimensión política de servidumbre que otorga a su identidad genérica, a su relación con los hombres, y a su definición social y cultural.

La esposa[37]

Ser esposa es ser sierva conyugal en la reproducción. La obediencia, la sujeción, y la pertenencia —ser de—, caracterizan políticamente a la esposa a partir de su dependencia vital del esposo

---

[37] Esposa, del latín *sponsus*; de *spondere*, prometer solemnemente. Desde el siglo XIII significa en castellano "persona que ha contraído justas nupcias...persona casada". Procede del siglo XII en que "llamábase así a la mujer desde sus esponsales hasta que recibía las bendiciones" (Alonso, 1982). Es común la homologación lingüística de esposa con mujer. Muchos hombres dicen "es mi mujer" por "es mi esposa, pero también muchas mujeres dicen "soy su mujer" por "soy su esposa". A la inversa no existe correspondencia, es imposible homologar —por lo que significaría— esposo con hombre. Este simple dicho expresaría una sociedad y una cultura diferentes a la patriarcal.

La relación conyugal implica el pacto con el extraño, con el ajeno al linaje al grupo familiar, al parentesco. El esposo representa para la mujer lo diferente, la recepción de lo público en lo privado, que conduce a la superación social del mundo primario y del incesto. La esposa representa para él la realización del incesto, porque en el mundo de cosificación de las mujeres, los hombres se relacionan con mujeres intercambiables, genéricas, poco diferenciadas como sujetos específicos.

Para el esposo, adquirir una esposa significa asegurarse un mundo privado propio, asentado en torno a ella, y a sus cuidados.

Con la adquisición de esposa el hombre se allega un territorio y un espacio de vida privado para ejercer su dominio, eje de su virilidad, de su condición masculina patriarcal.

En la relación conyugal patriarcal, el esposo encarna el poder y posee un conjunto de atributos que son carencias de la mujer. El esposo encarna lo público de la sociedad, trae la cultura pública consigo: en la alianza conyugal ése es su capital simbólico. Trae el esposo además dinero, estatuto social y rango, y da a la mujer pertenencia a un nuevo linaje, ya que en la mayoría de edad las mujeres deben adscribirse a un linaje distinto al de origen.

Ser esposa es ser madre; significa cuidar maternalmente del esposo y cuidarlo eróticamente. La esposa es cuerpo y subjetividad para el marido, es a la vez materna y erótica. Como la escisión histórica del género a partir de la escisión en grupos diferentes de mujeres especializadas en alguna de ambas cualidades sociales y culturales al grado de conformar verdaderos modos de vida alternos para ellas; se han especializado grupos diferentes de mujeres en su realización:

Las mujeres madres buenas por un lado y las mujeres eróticas malas por el otro, el cumplimiento en el matrimonio de la integración de esta escisión del género no ocurre. Esta contradicción hace que la misma mujer no pueda concretar la maternidad y el erotismo, aunque deba hacerlo.

Finalmente, el erotismo de la mujer se convierte en función y se subsume a la procreación. La esposa es objeto sexual erótico del esposo y puede serlo toda la vida, pero lo es en función de la procreación, de la familia, como parte de su maternidad. El erotis-

mo de la esposa se desarrolla en su mínima expresión, y como cuerpo objeto. En un solo cuerpo y una sola mujer deben desplegarse el valor más alto de la sociedad. la maternidad de la mujer buena y el valor negativo, la mujer mala erótica. Es tal la proximidad, la desvalorización y la costumbre que se establece entre los cónyuges, que hay quien dice que hacer el amor con la esposa después de cinco años de casados es incesto.

De ahí que en la conyugalidad, la mujer se desarrolla sobre todo como madre de su esposo y de los hijos de su esposo (en rivalidad con la suegra). Por eso la esposa es madre y no amante, no puede contemporizar los contenidos culturales de grupo excluyentes y antagónicos de mujeres.

En cambio, para la mujer su madre deja de serlo cuando ella se convierte en madre. Como hemos visto esto puede ser desde siempre, en la infancia, o en distintos momentos de la vida. No necesariamente cuando la mujer tiene sus propios hijos. Si la niña, la joven o la mujer adulta cuidan, protegen, son para otros, no requieren ser cuidadas. Muy pronto, las madres dejan de cuidar maternalmente a sus hijas, por esta dialéctica que supone en la capacidad generada en las niñas de prodigar cuidados, un signo de que ellas no requieren recibirlos.

Como ya se ha dicho, el problema se complica porque, desde pequeñas, las hijas se convierten en *la otra* (*Autoidentidad*).

En busca de esposo

Para acceder al centro de su ser, de su mundo, al centro del universo, para vivir la procreación, la madresposa requiere del cónyuge. Esta necesidad se deriva de la particular forma de reproducción sexuada de los seres humanos, y hay la firme creencia de que es la participación masculina en la reproducción la causa primera y determinante de la necesidad que tienen las mujeres de los hombres. La ideología de la naturaleza humana es explicación de relaciones e instituciones históricas complejas y diversas: se cree natural la conyugalidad entre el hombre y la mujer, como extensión de su "necesaria y natural" relación sexual. Lo que hace indispensables a los hombres en la procreación, no se limita a la concepción: único paso del proceso en que los hombres son

necesarios directamente —ya no indispensables—, porque el resto del proceso se produce sólo en el cuerpo de las mujeres.[38]

El hombre es importante para la fase de la procreación y es uno de sus protagonistas principales, no sólo por ser progenitor y convertirse en padre del hijo, sino, sobre todo, porque es esposo de la madre, y permite a la mujer ser madresposa social y jurídicamente. Las funciones conyugales que permiten la adscripción social de la mujer y de su prole, y le aseguran un modo de vida reconocido de manera positiva en la norma, son las que hacen social y políticamente imprescindible el cónyuge para las mujeres.

El cónyuge de la madresposa es su esposo. Aún antes de la maternidad la conyugalidad existe. La existencia de la mujer depende de su adscripción a un grupo familiar por filiación cuando es pequeña, porque depende de la paternidad, o sea del reconocimiento que de su filiación haga su progenitor-padre.

Cuando la mujer es adulta y cambia de grupo familiar o funda uno nuevo, debe hacerlo bajo la propiedad jurídica de un hombre no pariente, endógamo, o incestuoso. Si no es así, la mujer no puede desarrollarse en la dependencia vital de los hombres que la sociedad le asigna, la cual, para esa edad, es conyugal. En los casos en que la conyugalidad incluya la manutención económica de la mujer, si no tiene esposo no puede reproducirse, ni siquiera sobrevivir.

En otros casos, como ser incompleto, minusválido e inferior, la mujer requiere de su asociación con el cónyuge para sobrevivir en la búsqueda de la completud, de la plenitud complementaria y de la amortización de su inferioridad bajo el manto de la superioridad genérica de su cónyuge. La conyugalidad supone, desde la perspectiva del poder, poner en condiciones a la mujer inferiorizada para convertirse en madre. De ahí las dificultades de la mujer adulta para sobrevivir sin cónyuge.

Todas las mujeres y todos los hombres deben salir de su familia de origen en la que se forman hasta la juventud, construir

[38] A partir de los cambios científico-técnicos que permiten la inseminación artificial, tendencialmente las mujeres no requieren la presencia de compañero erótico para procrear (Lagarde, 1988c).

una nueva y pasar en ella el resto de sus vidas. Sin embargo, los hombres que no lo hacen son exonerados. Ideológicamente —cada vez menos en la sociedad—, los hombres son positivos y productivos, significan simbólica y económicamente una ayuda y no una carga para la familia de origen. En todo caso, con la ayuda de las creencias patriarcales, los "hijos quedados" son menor carga, y debido a la mayor aceptación de las normas de residencia patrilocal, pueden quedarse en la casa familiar y, si es necesario, en su momento llevar ahí a su cónyuge.

A cierta edad, en cambio, las mujeres se convierten en un estorbo, deben partir, deben pasar a manos de otro hombre, a casa de otro, a ser mantenidas por otro; en suma, deben fundar una nueva familia. Si no lo hacen se vuelven una carga económica, social, y afectiva.[39]

La señorita

"Señorita",[40] es la forma nominal que hace referencia al estado civil; evoca al mismo tiempo, la virginidad sometida a tabú lingüístico, y no por ello omitida como cualidad de las mujeres de ciertos grupos de edad. Es tan valorada la virginidad que se considera ofensa y agresión confundir a una virgen con quien no lo es. Esta consideración se lleva al extremo: si no se conoce la situación conyugal (casada o soltera) de una mujer, se opta por decir siempre "señorita" implícitamente virgen, como señal de que no se duda de su estado ni de su probidad.

---

[39] J.S. Mill (1869) describe el cambio surgido con la emancipación de las mujeres a fin de siglo en Europa. De una manera optimista piensa que se han quedado atrás los años en que las hijas solteras eran una carga: semiadultas improductivas en espera de encontrar marido que se haga responsable económico de ellas, sujetas al poder de los padres, siempre encerradas. El trabajo asalariado de las jóvenes, según Mill, revolucionó el estatuto y el contenido de la soltería, como un periodo de libertad y creatividad potencial para las mujeres.

[40] *Señorita*, desde el siglo XVII significó "hija de un señor o de persona de representación". Es también "término de cortesía que se aplica a la mujer soltera". Deriva de señora, cuyo significado es "mujer del señor..., la que por sí posee un señorío.... término de cortesía que se aplica a una mujer aunque sea de igual o inferior condición, y especialmente a la casada o viuda. . Mujer, esposa..." (Alonso, 1982).

La mujeres sólo pueden ser casadas o solteras, no hay otras posibilidades de referencia social que no sean más que en torno al casamiento, a su relación patriarcal con los hombres. Las mujeres no pueden ser concebidas más que en función de su sexualidad: de su virginidad o no, de su maternidad y de su relación con los hombres, por la filiación y por la conyugalidad. Las mujeres son en primer término esposas o hijas, ya que si son solteras, se sobreentiende que son hijas de familia.

La señorita es la mujer que, en cumplimiento de su deber existencial, transita como crisálida que se metamorfosea a su estado pleno; se mantiene a la espera del novio (cónyuge prematrimonial) o, en caso de tenerlo, vive ese proceso de preparación para el matrimonio que se llama noviazgo. La mujer es señorita por no estar casada en el grupo de edad del casamiento. Debido a la prohibición del erotismo coital prematrimonial, ser señorita implica, además de ser célibe, ser virgen. De manera discriminatoria, pero explicable en la lógica patriarcal, sólo a las mujeres se les llama públicamente con una voz que destaca su estado civil y su virginidad.

La mujer vieja sola es llamada señorita. Se le denomina así con la significación de carencia, como mujer que no cuajó, que ni siquiera pudo conseguir cónyuge: objetivo social e ideológico casi inevitable, presentado como sencillo y natural a las mujeres, a pesar de la evidencia cada vez más desalentadora. En la actualidad, es cada vez más difícil para más mujeres conseguir esposo; para muchas es difícil conseguir cuando menos compañeros eróticos o amantes temporales, aun cuando tengan como perspectiva la vida matrimonial, muchas se conforman con la idea de ser amantes.

La amante

La amante[41] es la mujer caracterizada en principio por su relación de conyugalidad erótica con el hombre (queda en segundo término si es madre o no lo es).

---

41 *Amante* significa: que ama. En femenino, mujer que ama. En *El erotismo*, Alberoni (1986:61) sostiene que "El tiempo pasado con el amante debe ser un tiempo libre de cualquier preocupación, extraordinario. El tiempo de la felicidad

Por la primacía de su sexualidad-erótica la voz que la designa, *amante*, implica que no es esposa de su compañero erótico, y es marca de transgresión a los tabúes.

En el esquema ideológico binario, la amante es la antagonista de la esposa, de la legítima que tiene esposo. La amante está marcada por la carencia de esposo reconocido socialmente y por su evidente relación con la poligamia masculina también sancionada en el discurso de la moral sexual, o más sutilmente sancionada por el grupo de acuerdo con las normas morales consuetudinarias o jurídicas. Ella puede tener un hombre junto, puede incluso convivir con él, puede ser su compañero erótico, mantenerla económicamente, detentar la propiedad sobre sus afectos, sobre su erotismo y sobre su cuerpo; es más, puede ser el padre de sus hijos, pero ella, aun con hijos, aun madre, es conceptualizada como mujer que carece de marido, como mujer de hombre prohibido: es amante y no esposa. Su territorio y su espacio de vida es en todo caso la sexualidad erótica, y no la maternidad.

Culturalmente la amante es un ser intermedio entre la esposa y la puta, y desde luego, forma parte de las malas mujeres.

El amasiato

El amasiato[42] es una institución conyugal negativa no reconocida como tal. Sin embargo, lo es; es una forma de conyugalidad confrontada con el matrimonio, excluyente en la ideología de la conyugalidad positiva. El amasiato se caracteriza ideológicamente

---

de la paz. Un tiempo separado, destacado de la cotidianidad. Con un principio y un fin...La dimensión del amante es lo apartado, lo doble, lo paralelo". En consecuencia, la amante debe ser la mujer extraordinaria, no cotidiana, proveedora de felicidad sin obligación. En la medida en que la amante deja de asegurar estas cualidades, se va convirtiendo en esposa; aunque no exista el vínculo matrimonial, la amante representa aquello que encarna la esposa para el esposo: la cotidianidad, la compulsión, las obligaciones que no tienen fin.

[42] Alonso (1982) considera que *amasiato* "en México, Perú y Costa Rica, significa concubinato, al cual define a partir del hombre como sujeto de la acción: "comunicación o trato con una concubina". *Concubina* significa "manceba o mujer que vive y cohabita con un hombre, como si éste fuera su marido". El círculo de conceptos que se significan mutuamente, se cierra con *cohabitar*: "hacer la vida marital el hombre y la mujer".

por ser, en exclusiva, una relación erótica, desvinculada de la procreación y de la familia. De ahí que el amasiato sea transgresor. Socialmente, es optativo y simultáneo con la conyugalidad masculina positiva y, en muchas ocasiones implica la procreación y la familia. La amante, sus hijos y la familia que fundan, son jerárquicamente secundarios, y poseen una carga negativa y de desprestigio para todos.

A pesar de que la norma jurídica establece la monogamia para ambos cónyuges, el régimen social y cultural define características diferentes por género: la monogamia de las mujeres buenas, de las madresposas, está articulada y es simultánea a la poligamia de los hombres. El complejo cultural masculino que caracteriza la virilidad de los hombres y el sometimiento patriarcal de las mujeres se expresa en:

i) La casa chica: que alude tanto a la amante como a una segunda casa con la amante para los casados, o a la amante y a una casa clandestina para los solteros.

ii) El segundo frente: denominación que toma una referencia guerrera para referir a la amante, a quien se llama también "la querida", "mi detalle", "la movida", "mi ligue".

Así, en la cultura de los hombres llega a ser necesario para ellos tener amante, porque significa cumplir con una de las reglas del sistema social conyugal real, y porque más allá de la ambivalencia fundada en su reprobación, se valora de manera positiva. De esa manera, con la prueba del amasiato el hombre demuestra su poder al poseer patriarcalmente a varias mujeres en regímenes conyugales diferentes y antagonizados.

Al tener amante, el hombre pretende probar su potencia sexual (erótica), altamente valorada. Uno de los ejes de la identidad masculina está centrado en su poder erótico y en su capacidad de poseer a las mujeres. De esta manera los hombres (entre sí) encuentran reconocimiento y se valoran. La fuente la valoración erótica no es erótica sino política.

Ideológicamente se atribuyen al amasiato la diversión, el placer, el goce, porque se le supone falto de toda normatividad y coerción, al no estar sujeto a los principios del matrimonio. Sin embargo, lo que ocurre es que el amasiato tiene su propia norma-

tividad y las relaciones que genera presentan varias contradicciones: las que surgen de realizar relaciones prohibidas, las que provienen de su conflictiva interna, y las que se generan a partir del anhelo y la envidia de no poseer aquellos bienes, valores, derechos, y prestigio positivo del matrimonio; a la inversa ocurre lo mismo: se envidia el amasiato a partir de que en él se realizan cosas imposibles en el noviazgo o en el matrimonio.

Adulterio[43] *y poligamia*

El siguiente testimonio fue dado por Mateo Hernández (*La Jornada*, 14 de marzo de 1988) dirigente chol de comunidades en lucha contra la opresión, pero podría provenir de hombres de las más diversas tradiciones culturales, ya que todas se caracterizan por la sociedad conyugal polígama. A la pregunta de las periodistas sobre sus esposas, explica que sólo una de ellas lo es: "con las dos no se puede".

A la pregunta de si se ponen celosas explicó "no tienen por qué, cada una tenia su casa y su tienda y yo las mantenía. Ahora [después de la represión] ya no tienen nada". Pone como ejemplo de que la poligamia no es mala a Salomón, quien tuvo más de mil mujeres, con la cita del texto sagrado logra desculpabilizarse. Explica su reconocida transgresión como un hecho de disposición y de poder: "Ése era mi gusto, ser mujeriego —agrega—, hasta puedo ser licenciado. Hay uno que tiene cuatro mujeres. Pero tiene su gusto el hombre y tiene su gusto la mujer. Y si ella acepta pues ni modo de echar a perder. Uno dice soy casado y ella dice no importa...".

Destaca la asociación que hace Mateo del número de mujeres poseídas con el rango social que el hecho confiere, al considerar ser licenciado como el tope de la escala jerárquica; lo mismo sucede con la mención que hace de otro hombre a quien reconoce superioridad en el hecho de poseer cuatro mujeres. Pero de mayor

---

43 *Adulterio* "ayuntamiento ilegítimo del hombre con mujer, siendo uno de ellos o los dos casados con otra persona, respectivamente". Cometen adulterio: "la mujer casada que yace con varón que no sea su marido, y el que yace con ella, sabiendo que es casada" (*Ibid*).

importancia es el hecho de depositar la responsabilidad y la culpa, tanto del delito como del pecado de adulterio, en la aceptación de las mujeres. Si ellas conocen la situación y la aceptan, no pueden quejarse. Se encuentra implícita la idea de que si fuera contra su voluntad o con su ignorancia sí estaría mal.

En cambio, el testimonio de una mujer que antes de casarse sabía que su *novio* ya era casado, da luz sobre algunos motivos que pesan en las decisiones de algunas mujeres, y que no evitan su sufrimiento: "Duramos tres años de novios. Él entraba a la casa y viera cómo quería a mi mamá, era muy respetuoso y un hombre muy moral y cumplido. Lo veía poco porque era agente viajero. Vino aquí a Puebla porque era una plaza que se ganó en la compañía. Íbamos a misa, a veces al cine, pero casi siempre nos quedábamos en la casa con mi mamá a cenar y a ver televisión. Nunca me hizo proposiciones indecorosas y siempre quiso casarse conmigo en la Iglesia, de blanco, como Dios manda. De repente se murió mi mamá, ya estábamos juntando para los muebles, él no estaba. Mi mamá me hizo prometerle que me casaría con él para que ella se fuera tranquila y me dejara en sus manos. Yo le dije que sí, que nos casaríamos. Para entonces ya me habían venido con el chisme quesque era casado, que hasta tenía hijos. No hice caso, pero por si las moscas cuando vino a verme le dije que lo sabía y a las primeras, me dijo que sí, pero que era muy infeliz que no quería a su mujer, pero que no podía dejarla porque le daba lástima y no quería perder a sus hijos. Sufrí mucho, pero lo quería tanto y, sobretodo, sentí que debía cumplir mi promesa a mi madre, por eso, me junté con él y ya ve. Mi vida ha sido de sufrimientos, de celos, nunca he sido la primera, se la pasa en Veracruz y a nosotros no nos tiene como a su otra familia. Pero cuando yo reclamo me dice que no tengo derecho a quejarme, que ya lo sabía. Y no crea, no somos sólo la otra señora y yo: a nostras también nos pone los cuernos". (Testimonio de la señora Josefina Gómez de 30 años, de los cuales ha vivido 12 como amante, y es madre de dos niños).

La otra

Asumir el amasiato es para las mujeres un problema: se presenta

siempre, con conocimiento o sin él, porque aun cuando la poligamia masculina sea tan extendida, ideológica y jurídicamente, en las leyes religiosas y en las civiles, está prohibida. La contradicción se da, en estas circunstancias, entre las relaciones sociales polígamas, y las normas de monogamia obligatoria.

Para los hombres, en efecto, significa prestigio y es a la vez signo de derroche económico y sexual —tanto erótico como procreador. Para las mujeres, en cambio, la contradicción se agudiza por la imposibilidad de ser la legítima, de ser la novia o la esposa, por la competencia con la otra, por la necesidad de asegurar la exclusividad de su relación. Tanto la esposa como la amante compiten por el amor y las atenciones eróticas de su cónyuge, y una imagina a la otra como la más favorecida. Cada una envidia a la otra no sólo aquello de lo que carece, sino lo que supone posee la otra. Veamos:

Ante la desilusión de su rol de esposa y de su vida matrimonial, generalmente rutinaria y frustrante, ante el desamor de su marido, la esposa imagina a la amante como la querida, al grado que se llama a la amante "querida": la deseada y la satisfecha eróticamente por el hombre, como la mujer que se divierte, que goza, que obtiene lo que ella no tiene: atenciones, afecto, erotismo gozoso, regalos, dinero, diversiones, viajes.

La amante imagina en cambio que la incomunicación con la esposa —jurada por su amante—, no es tal, que aquélla es la legítima, la respetada, quien posee al amado ante los ojos de todos. La amante sufre porque no puede compartir con él la vida ritual familiar, y muchas actividades de la vida pública, sufre por su soledad de mujer clandestina y porque no puede tener lo que la esposa tiene: un esposo, unos hijitos, una familia, una casa compartida, un nombre, es decir, prestigio y reconocimiento social positivo centrado en la legitimidad.

De ahí que muchas amantes viven el proceso de necesitar todo lo que no tienen. Algunas se embarazan, aun contra la voluntad del amante, y subrepticiamente ganan espacios. Poco a poco, empiezan a transformarse de amantes en esposas. El desenlace consiste en que son abandonadas, o son tratadas como esposas de

segunda, a quienes se les ponen los cuernos con otras mujeres que juegan el papel de amantes.

En la dialéctica de las envidias y los anhelos de las mujeres por lo que realizan en las diferentes formas de conyugalidad, muchas esposas adquieren rasgos de las amantes: en el atuendo, en el maquillaje, en el movimiento corporal y en el comportamiento abiertamente seductor, porque creen que ahí reside el éxito amoroso de las otras. Se equivocan, el supuesto éxito de las amantes al personificar tanto el deseo como el goce, no está sólo en la apariencia, sino en las relaciones y en las obligaciones que la sociedad patriarcal impone a los hombres en la relación matrimonial. De ahí que muchas amantes no sean ni sexys, ni lleven ropa especial, ni se comporten como "malas" pueden ser amantes y atraer a los hombres por su significado social y cultural. Las amantes que se van volviendo esposas, poco a poco pierden el atractivo original.

La suegra y la nuera

Suegra ni aun de azúcar es buena

Para la mujer la conyugalidad es maternidad, es cuidado, es servidumbre, no es paridad conyugal. La esposa sintetiza para el esposo la maternidad y la conyugalidad. El matrimonio significa para el hombre la transferencia de la primacía de la madre progenitora a la esposa-madre. Mediante la combinación de la filiación y de la conyugalidad, el hombre adquiere mujeres y encuentra en la esposa una renovación de su filialidad.

En este intercambio el hombre conjuga mujeres destinadas a su reproducción. Mediante la transformación de la novia en esposa, su madre deja de ser la responsable vital de su sobrevivencia y pierde capacidad relativa de injerencia en su vida; la novia convertida en esposa se transforma en la responsable de la reproducción doméstica del cónyuge y accede, por mediación de la sexualidad —erótica y procreadora—, a la adscripción familiar y social que él le otorga. Este trastrocamiento entre suegra y nuera sustenta las contradictorias relaciones entre estas madresposas del mismo hombre, que son generalmente conflictivas.

La ideología de la feminidad supone a la suegra una madre de alianza para la nuera y a la nuera una hija para ella, a partir de la extensión de la maternidad sobre el hijo a la nuera, y de la filialidad del hijo a la esposa. No sólo es inexacta esta consideración, sino que el meollo de las contradicciones se encuentra en que la esposa se convierte en madre de su esposo y rivaliza con su *otra* madre, pero además la esposa sí se relaciona eróticamente con él, relación que genera rivalidad con la madre, en cuanto esposa del hijo, impedida a la vivencia erótica con él debido al tabú del incesto.

En tanto hija, la nuera realiza con la suegra el nexo de la mala madre, y la suegra el nexo de rivalidad y competencia con la hija. Así, las relaciones políticas más comunes entre suegra y nuera son una de las formas de la enemistad histórica entre las mujeres: el nudo del conflicto entre estas mujeres consiste en que se relacionan simultáneamente a partir de la dimensión conflictiva de dos ámbitos en que las mujeres se encuentran en la rivalidad: madre-hija y esposa-la otra. La suegra y la nuera son realizaciones de malas mujeres: la mala madre, la mala hija, y la otra. Es posible también que ambas se relacionen positivamente como buena madre y buena hija, y que por esta relación positiva la rivalidad celosa quede subsumida.

La mujer divorciada: mujer fallida

El divorcio[44] es un atentado al destino de las mujeres, de

[44] El divorcio es la figura jurídica que permite la ruptura del vínculo matrimonial con la consecuente terminación de derechos y obligaciones entre los cónyuges. Para algunas mujeres dependientes vitales del esposo, divorcio significa la ruptura de los lazos económicos, sociales, y afectivos que les permiten vivir. Entre ellas hay quienes, estimuladas por el hecho, resuelven su sobrevivencia, se vuelven autosuficientes, se independizan social y afectivamente. Otras, en cambio, incapacitadas para sobrevivir en la autonomía, no se recuperan por el resto de sus vidas; las hay que descienden socialmente de clase y de mundo cultural. El hecho es que a pesar de lo que significa el divorcio, son mayoría las mujeres que inician la ruptura. Más allá del conflicto y de las dificultades de sobrevivencia, el divorcio significa para muchas, la ruptura con la opresión conyugal y familiar. Es notable también que muchas mujeres que se divorciaron intentan encontrar pareja y casarse de nuevo, para cumplir con el deber ser de madresposa. En una segunda o tercera ocasión, sí encontrarán su príncipe azul

madresposas en el régimen matrimonial. El divorcio ha sido un parteaguas en la secularización de la sociedad y del Estado. La lucha por conquistarlo como derecho marcó medio siglo de confrontación entre las fuerzas conservadoras del Estado normado por la Iglesia y la religión, y un bloque de fuerzas liberales que parcialmente laicizó al Estado y las normas jurídicas de la sociedad.

El divorcio es un derecho conyugal que permite perpetuar el matrimonio a la vez que disolver los matrimonios. Sin embargo, en la moral dominante el divorcio y los divorciados son rechazados.

Se rechaza particularmente a la mujer divorciada, (y se le designa así), con o sin hijos, porque el matrimonio es para toda la vida; interrumpirlo significa que la mujer fracasó en su conyugalidad como madresposa. Si la iniciativa de anulación parte de la mujer, es peor aún, porque renuncia a la relación que debe gratificarla, prefiere la soledad y la soltería habiendo probado el matrimonio. A la divorciada se le teme además porque se considera que está a la caza de cónyuge, porque ya ha sido usada eróticamente y no tiene dueño, y se encuentra de hecho en condiciones de disponibilidad erótica, lo que la convierte de antemano en mala mujer.

La divorciada por iniciativa propia subvierte varios tabúes: el tabú de la conyugalidad dependiente para sobrevivir, el tabú de la servidumbre voluntaria —sumisión, obediencia, y renuncia—, y el tabú de ser propiedad del cónyuge. La transgresión de tabúes implica demasiados pasos en la autonomización social y cultural de las mujeres divorciadas quienes, sin vigilantes, se vuelven peligrosas porque tienen mayores posibilidades de disponer de su sexualidad adulta: culturalmente, en busca de realización.

Madresposas fallidas

¿Qué pasa con las mujeres divorciadas, dejadas, abandonadas, estériles? ¿Qué pasa con las mujeres que no dedican permanentemente su cuerpo-incubadora para los otros? Por ejemplo, las mujeres que tienen uno o dos hijos y el resto de su vida cambian las funciones del cuerpo aunque realicen otras funciones maternas. ¿Qué pasa con las decenas de miles de mujeres que no integran nuevas familias porque no integran parejas permanentes,

es decir, con las mujeres solas, muchas de ellas madres solas? Su relación con los hombres cambia, pero no con el poder. Cambia su dependencia vital porque son capaces de mantenerse, y de manera autónoma mantener a sus hijos y reproducirlos sin paternidad y de vivir sin conyugalidad. Independientes económicamente, enfrentan sin embargo la soledad y la carencia de hombre; es decir el hombre existe en la ausencia, en la negación, no como superación de la dependencia conyugal sino como carencia.

Capítulo X
LAS MONJAS

Nosotras también somos mujeres

La monja es mujer con-sagrada:[1] mujer sagrada. Mujer que se entrega a Dios. Ésa es su forma de estar en comunicación con él y de participar de su santidad, por lo cual vive una situación excepcional, predestinada.[2]

Las monjas son las mujeres destinadas a la vida religiosa. El Derecho Canónico de la Iglesia Católica Apostólica y Romana establece que la vida religiosa consiste en "la consagración de toda la persona y manifiesta en la iglesia el admirable desposorio creado por Dios como signo de la vida futura. Así el religioso consuma su plena donación como un sacrificio ofrecido a Dios, por el que toda su existencia se convierte en un culto continuo a Dios en caridad" (NDC:532).

---

[1] Sagrado: del latín *sacer*. Perteneciente a un dominio separado prohibido e inviolable (contrario a lo que es profano) y constituye el objeto de un sentimiento de reverencia religiosa (*Dictionnaire de la langue française Petit Robert*). "La vida consagrada por la profesión de los consejos evangélicos, es una forma estable de vida, por la que los fieles, siguiendo más de cerca a Cristo, bajo la acción del Espíritu Santo, se consagran totalmente a Dios, sumamente amado, para conseguir la perfección de la caridad en el servicio del reino de Dios, dedicados con un título nuevo y peculiar a la gloria de Dios, a la edificación de la Iglesia y a la salvación del mundo, y para anunciar la gloria celestial, convertidos en signo brillante en la Iglesia" (Parte III, Título 1, Cap. 1, Art. 1, 526. NDC:257).

[2] Las características de predestinación, excepcionalidad y comunicación con las deidades forman parte del enfoque de Éliade (1983:170) expuesto en *Lo sagrado y lo profano*, sobre lo que él ha llamado el *homo religiosus*: "Cualquiera que sea el

El vínculo que relaciona a las monjas con la iglesia y da contenido a su vida como mujeres consagradas es la sujeción a reglas basadas en tres elementos:

i) el cumplimiento de los consejos evangélicos o votos

ii) la vida comunitaria

iii) la realización de un carisma particular de acuerdo con la orden o instituto religioso al que pertenezcan[3]

Los votos son mucho más que un marco jurídico de vida de las monjas. Son normas de vida inviolables por su carácter de promesas hechas a Dios. Los votos simples se realizan de manera personal y privada, y los solemnes son sancionados por la autoridad de acuerdo con las normas que rigen la vida religiosa, mediante un ritual determinado. Los votos solemnes son perpetuos cuando por su mediación la mujer cambia de situación: de mujer religiosa a mujer consagrada —mujer separada—, y lo hace para toda la vida.[4]

---

contexto histórico en que esté inmerso, el *homo religiosus* cree siempre que existe una realidad absoluta, lo sagrado, que trasciende este mundo, pero que se manifiesta en él y, por eso mismo lo santifica y lo hace real. Cree que la vida tiene un origen sagrado y que la existencia humana actualiza todas sus potencialidades en la medida en que es religiosa, es decir en la medida en que participa de la realidad. Los dioses han creado al hombre y al mundo, los héroes civilizadores han terminado la creación, y la historia de todas estas obras divinas y semidivinas se conserva en los mitos. Al reactualizar la historia sagrada, al imitar el comportamiento divino, el hombre se instala y se mantiene junto a los dioses, es decir en lo real y significativo". El fenómeno religioso es histórico y no como supone Éliade ahistórico. Las monjas tienen, en efecto, las características que, para Éliade, son universales de seres religiosos, sin embargo, no las constituyen de la misma manera que a los religiosos. La diferenciación genérica ocurre también en el ámbito religioso; sólo en apariencia las monjas y los monjes son iguales.

[3] Las órdenes y los institutos son organizaciones de la iglesia, forman parte de su cuerpo institucional y son concebidos como "sociedades en que los miembros hacen votos públicos, perpetuos o temporales que se renuevan al terminar su plazo, y llevan una vida fraterna en común" (Parte III, Título 1, Art. 2,533. NDC:532).

[4] Moebius ideólogo de la natural inferioridad de la mujer, expresa en *La inferioridad mental de la mujer*, la conveniencia de la vida religiosa para las mujeres: "Un progreso real sería el retorno al sistema conventual. La guerra radical contra la vida en el claustro fue y sigue siendo hoy una de las más grandes necedades de la Reforma y del liberalismo. Recientemente han hecho su aparición

En la religión católica los votos esenciales son de pobreza, castidad y obediencia. Los votos son el contenido y la realización de un pacto con la divinidad, para toda la vida, y debe ser refrendado de manera cotidiana. Los votos son el contenido moral y ético a partir del cual se organiza el modo de vida de las monjas como grupo social y de cada una de ellas en particular.

El pacto

> La Iglesia está orgullosa, vosotras lo sabéis, de haber elevado y liberado a la mujer, de haber hecho resplandecer, en el curso de los iguales, dentro de la diversidad de los caracteres, su innata igualdad con el hombre (Mensaje a las Mujeres, Concilio Vaticano II).

El pacto que establecen las monjas con la divinidad tiene su propia especificidad por tratarse de mujeres sujetas en la sociedad y en la cultura a la opresión genérica, y por el lugar subalterno que tienen en la concepción católica del mundo y en las instituciones norma-

---

algunas imitaciones del monasterio, como son las casas para las hermanas de la caridad. Sería, no obstante, necesario desarrollar este movimiento desde un punto de vista más radical. Son cualidades propias de un monasterio, en un sentido humanitario:

1° Un fin desinteresado. Es decir, un número de personas de un mismo sexo se asocia para perseguir el mismo propósito. Éste puede consistir en ayudar y socorrer a los pobres, puede ser también una investigación científica, u otro objetivo, excluyéndose solamente las ventajas personales.

2° Una vida comunitaria, en el sentido de que desaparece la preocupación por la propia persona. El miembro se somete a los objetivos de la comunidad y ésta se preocupa de proveer a sus necesidades. Cierto que los (votos) para toda la vida repugnan a nuestro modo de pensar, mas, desde cierto punto de vista, los antiguos votos han conservado su razón de ser, por cuanto la obediencia es indispensable, la castidad se da por sí sola (cada uno es libre de salir de la comunidad), y la pobreza significa la abolición de la propiedad individual. Evidentemente, son posibles muchas modificaciones, pero en general puede decirse que la felicidad de cada individuo será tanto mayor cuanto más nobles sean sus fines y más completa su adhesión. Así no hay duda de que para la naturaleza femenina la vida monástica en el sentido ya indicado, debe encontrarse entre las mejores formas de compensar la pérdida de la felicidad natural" (1960:71).

das por la iglesia. La iglesia es una de las instituciones patriarcales fundamentales en la reproducción tanto de la opresión genérica de las mujeres, como de los contenidos más conservadores y permanentes de la condición de la mujer: norma, valora, regula, vigila y sanciona gran parte de la vida social cotidiana ligada a la reproducción, así como la existencia de las mujeres particulares.

El contenido de las normas genéricas católicas se origina en la tradición judeo-cristiana correspondiente a sociedades patriarcales pastoras organizadas en tribus que transitaron a conformar naciones. Por lo que se refiere a las mujeres, los valores, los códigos, las normas, las representaciones y la mitología se han mantenido virtualmente sin cambios. Aun cuando los mismos textos son testimonio de la reglamentación del incesto y su prohibición, el establecimiento del matrimonio monogámico, así como de la deificación de la representación simbólica de las mujeres a partir de la maternidad, en la figura de María; con todo, la inferiorización de las mujeres, la reproducción de su opresión en todos los órdenes y la simbolización femenina del mal y del pecado, se mantienen, como hace siglos, porque social y culturalmente, el catolicismo recrea el mundo patriarcal.

En la iglesia, la diferencia —ser mujer— se convierte en desigualdad, subordinación y discriminación en todos los órdenes de la vida. Esta opresión social y cultural de las mujeres es el sustrato que explica y da cuerpo a su vez a las diferencias en el contenido y en la calidad del pacto que establecen las monjas con Dios, en relación con el pacto que realizan sus supuestos pares los monjes, con la misma divinidad. El pacto de las monjas con Dios es inferior al mismo pacto que establecen los monjes.

Veamos algunos fundamentos de esta inferiorización en el discurso cristiano. Forma parte de la tradición judía recopilada en el Antiguo Testamento, el pacto mítico de la divinidad Jehová con los hombres representados por Abraham. De este pacto primigenio se encuentran excluidas las mujeres.

El pacto bíblico entre Dios y los hombres escenificado por Abraham significa un compromiso único, individual y personal, por el cual el individuo reconoce a la divinidad. Es también, el pacto por el cual la divinidad escoge, entre los mortales, aquellos

a quienes, habrá de proteger y dará poder sobre los otros y sobre la tierra ajena. El pacto otorga además el poder para dirigir y dominar pueblos enteros y debe ser sellado de manera clara, indeleble y vitalicia en el cuerpo. El espacio elegido es el pene y la marca del pacto es la circuncisión.[5]

Mediante la circuncisión, pacto con Dios, el pene es sacralizado y, de manera ritual se convierte en falo, símbolo patriarcal del poder masculino, poder legitimado por Dios. Las mujeres quedan excluidas del pacto, por no tener pene, por ser mujeres. O, por el contrario, las mujeres son excluidas del pacto por no tener falo (símbolo del poder patriarcal), y no lo tienen por su género (no sólo por su sexo), por ser mujeres.

Los interlocutores exclusivos de la deidad son los hombres. La iglesia cristiana combatió en sus inicios la práctica de la circuncisión, con la palabra del apóstol Pablo y consideró que sus miembros no estaban obligados por esta ley mosaica.[6]

Aun cuando no es un ritual institucional de pacto con Dios, o que la circuncisión se practique avalada en una ideología sanitaria y no religiosa, lo cierto es que el principic no sólo ideológico,

---

[5] "Era Abraham de 99 años, cuando le apareció Jehová y le dijo. Yo soy el Dios todopoderoso, anda delante de mí y sé perfecto. Y pondré mi pacto entre mí y ti, y te multiplicaré de gran manera. Entonces Abraham se postró sobre su rostro, y Dios habló con él, diciendo: He aquí mi pacto es contigo, y serás padre de muchedumbre de gentes. Y no se llamará más tu Abram, sino que será tu nombre Abraham, porque te he puesto por padre de muchedumbre de gentes. Y te multiplicaré en gran manera, y haré naciones de ti, y reyes saldrán de ti. Y estableceré mi pacto entre mí y ti, y tu descendencia después de ti. Y te daré a ti, y a tu descendencia después de ti, la tierra en que moras, toda la tierra de Canaán en heredad perpetua, y seré el Dios de ellos... Éste es mi pacto, que guardaréis entre mí y vosotros y tu descendencia después de ti: Será circuncidado todo varón de entre vosotros. Circuncidaréis, pues, la carne de vuestro prepucio, y será por señal del pacto entre mí y vosotros... Debe ser circuncidado el nacido en tu casa, y el comprado por tu dinero; y estará mi pacto en vuestra carne por pacto perpetuo. Y el varón incircunciso el que no hubiera circuncidado la carne de su prepucio, aquella persona será cortada de su pueblo; ha violado mi pacto..."(Génesis 17:2-14).

[6] "Pues no es judío el que lo es exteriormente, ni es la circuncisión la que se hace exteriormente en la carne; sino que es judío el que lo es en lo interior, y la circuncisión es la del corazón, en espíritu, no en letra; la alabanza del cual no viene de los hombres, sino de Dios" (Romanos 2:28 y 29).

sino estructural de la primacía masculina sobre las mujeres en su relación con la divinidad, se mantiene y ha sido normado tanto en la religión como en la iglesia católica.

La opresión de las mujeres impide que su incorporación a las instituciones como religiosas católicas sea de la misma calidad que la de los hombres. En la iglesia católica las mujeres no sólo no pueden ser sacerdotisas, sino que el contenido de su vida y la esencia de su relación con la divinidad como religiosas son diferentes y desiguales de las de sus supuestos pares, los monjes.

El contenido del pacto que establecen las mujeres con Dios como religiosas, está constituido por una de las relaciones sobre las que se estructura la familia: el matrimonio. En la concepción cristiana de la vida, la pareja —mediada e institucionalizada por y en el matrimonio— es la única relación íntima y positiva, o basada en la consanguinidad, que pueden establecer las mujeres con los hombres. Por extensión, resulta la única relación que puede vincular a las religiosas con la divinidad.

La consagración responde a esta norma: las monjas sellan su pacto al convertirse en esposas de una deidad masculina patriarcal. Las más diversas representaciones expresan su esencia genérica patriarcal: autoridad, fuerza, violencia y dominio. Son atributos del poder patriarcal y todos ellos son además exclusivos, sobrenaturales y todopoderosos, es decir, únicos. La relación de la divinidad con los humanos es desigual. En ella los humanos se encuentran en una situación de debilidad que los trasciende: el Dios patriarcal les ofrece la salvación; para lograrla hay que amarle, servirle, temerle: vivir bajo su poder.

La relación de subordinación de los mortales respecto de la divinidad tiene el mismo contenido de dependencia subalterna de las mujeres con los hombres. Es la relación de dependencia de todos los subalternos respecto del poder y de quien lo detenta: de quien los domina y los dirige.

El pacto de las monjas con la divinidad tampoco es de la misma naturaleza que el de los hombres. Ellos son sus ministros monjes o sacerdotes; estos ultimos son sus interlocutores e intermediarios. Los religiosos, los monjes o frailes no se desposan con Dios, sólo dedican su vida a la religiosidad institucionalizada. Los sacerdotes

tienen un lugar superior a las monjas en la jerarquía eclesiástica por su diálogo directo con Dios, por sus funciones de intermediación, y porque tienen poderes delegados sobre los mortales. La estructura eclesial expresa y reproduce la misma división y jerarquía de las relaciones genéricas en otras instituciones y en el conjunto de la sociedad patriarcal.

El pacto de las monjas con Dios es idéntico al pacto de las mujeres con los hombres en el matrimonio. Las esposas deben renunciar, tener el comportamiento virtuoso que corresponde por su género a su estado religioso. Deben servir a Dios, desposeerse de sí mismas y de todas sus pertenencias, en una entrega de cuerpo y alma a su esposo divino y esperar de Él la salvación. La relación de dependencia absoluta y la pasividad se hacen evidentes y exigen de las monjas obediencia y resignación. De su esposo deben soportar todo tipo de sufrimientos y vivirlos como la ocasión concedida por él para demostrarle su amor. El esposo divino reclama la más abosluta fidelidad y exclusividad, principios rectores de la monogamia impuesta a las mujeres en su vida conyugal con los hombres. Así lo expresa una monja en su oración al desposarse con Jesucristo: "Yo he renunciado al reino del mundo y todas las pompas del siglo por amor de Jesucristo, a quien vi, a quien amé, en quien creí, a quien aprecié: yo conocí que éste mi Esposo es el más amable de todos los esposos, y por esto puse en él todos mis afectos y todas mis esperanzas".[7]

Los votos

Hacer los votos solemnes y perpetuos constituye el momento ritual del establecimiento del pacto con Dios y debe efectuarse por la mediación de un poder masculino: el sacerdote, quien santifica el pacto sacramental,[8] considerado como la más perfecta comunidad de amor divino y humano.

El pacto de esponsales no es un compromiso entre quienes se

[7] La plegaria citada fue recogida por Ligorio (1871,II:308) en su libro *La monja santa.*

[8] En *Esposos del Señor*, Staudinger (1957:70) define así el matrimonio con la divinidad: "El matrimonio espiritual entre Cristo y el alma, celebrado en la tierra,

identifican —como lo es entre el hombre religioso que profesa y la deidad—, sino entre diferentes y desiguales genéricos: la mujer y la divinidad masculina; entre la mortal y la deidad patriarcal. El pacto entre la monja y Dios no es un pacto, sino una atadura. Es la aceptación de la servidumbre voluntaria —y, de manera más general de la opresión—, en el amor. La constatación de la renuncia se hace evidente en el Oficio de Santa Inés:

> También yo he sido llamada a esta intimidad de Esposa del Cordero, y mi divino Esposo se ha entregado a mi alma, como yo a Él: Ya soy la prometida de otro, de Aquel a quien sirven los Ángeles, cuya Madre es Virgen, cuyo Padre no ha conocido mujer. De sus labios he bebido leche y miel, su sangre ha enrojecido mis mejillas. Si me doy a Él sigo pura, si a Él me entrego sigo casta, si me uno a Él soy virgen. A Él amo con toda mi alma (Staudinger, 1957:71).

La ceremonia ritual en que la religiosa se convierte en mujer consagrada, es la ceremonia de los votos perpetuos. Reproduce el casamiento de una pareja: la monja se desposa con Dios. En muchos casos viste el traje de novia y su matrimonio queda simbolizado con un anillo o alianza que la monja usará toda la vida, como el resto de las esposas.

La monja es mujer casada, es mujer-esposa. La conyugalidad, la relación con el esposo es el eje principal en la definición de su situación genérica.

La diferencia sagrada

El funcionamiento y el desarrollo de las religiones —así como de todas las concepciones del mundo ubicadas en el ámbito del poder—, requiere la creación y el mantenimiento de cuerpos de especialistas, diferenciados de los sujetos del poder. Son los intelectuales: elaboradores, intérpretes, reproductores y creadores de

siendo la Iglesia y el Sacerdote padrinos y testigos, y consumado en el Cielo, es la más perfecta comunidad de amor divino y humano, y realiza en tal grado la unión mutua, que de por sí durará eternamente".

concepciones del mundo, son organizadores sociales institucionales de la iglesia.

Con el objeto de que las funciones económicas, sociales, políticas e ideológicas que desarrollan los religiosos y sus instituciones puedan llevarse a cabo, es decir, para obtener la credibilidad y el consenso de los fieles, los intelectuales de la iglesia son identificados por signos, por marcas visibles e interpretables a partir de un código común. Estas marcas son la expresión evidente de la transferencia del poder divino a los individuos que actúan en nombre de la divinidad.

La lógica del poder impone que los religiosos sean diferentes de quienes conforman sus grupos sociales de influencia. No basta que los religiosos sean diferentes por su peculiar relación con la divinidad, sino que la diferencia debe plasmarse. La manera más evidente es en su propia persona: en aspectos que tienen una valoración destacada positiva o negativa, en la concepción del mundo que los avala.

Así, por ejemplo entre los zapotecos, los individuos sagrados en la vida ritual por su relación con lo sobrenatural deben ser varones diferentes: deben ser homosexuales. La homosexualidad no es aceptada como un género positivo en esa sociedad, incluso merece reprobación. Sin embargo, por antagonismo, es creada desde la infancia de los predestinados y convertida en cualidad positiva del poder, inherente al estado religioso. Mediante la diferencia genérica y la ritualización de su vida sexual, el religioso zapoteco se distingue y se distancia objetivamete de los hombres y las mujeres de su grupo. En un acto ritual de redefinición genérica que es a la vez ritual de pasaje, tránsito genérico.

La homosexualidad inducida culturalmente de manera voluntaria y consciente, el conocimiento de la concepción y del ritual religiosos, el ejercicio de poderes sobrenaturales, aunados a un modo de vida diferente, hacen del religioso el diferente y por ende el sagrado.[9]

Los massai que hacen llover son miembros de un clan particular y tienen una característica física que los distingue de los

[9] Boege, 1980:89-104.

demás: tienen barbas. Si las perdiesen podrían perder el poder de "hacer llover". De la misma manera sucede con los hechiceros y con el jefe supremo massai.[10] La sexualidad aparece así como uno de los ejes de la religión y de lo sobrenatural: el cuerpo su control y su disciplina al servicio de los poderes, y su definición social, son sobrevalorados. Adquiere poder extraordinario el sujeto que aúna a las cualidades valoradas del propio género (referido al sexo), las cualidades implícitas del género de nueva adscripción. No se trata de la negación de un género, sino de la superposición de ambos, con la consiguiente adquisición de poderes excepcionales.[11]

La renuncia y la fe

En la vida católica institucionalizada el principio de la diferencia, de la sacralización de las personas, se construye mediante la renuncia. Sin embargo, la renuncia adquiere también características cualitativas diferenciales de acuerdo con el género. Las religiosas llevan al extremo, y tienen como soporte de su renuncia consagrada, la renuncia que por su condición hacen todas las mujeres.

La renuncia persigue —mediante un largo y complejo proceso de iniciación ritualizado—, la despersonalización o desindividualización de quienes son destinados a la vida sagrada. Permite además, la creación de organizaciones homogéneas y cohesionadas (las órdenes o institutos), integradas por funcionarias intelectuales, cuyo fin es desarrollar la política de la iglesia. A esta acción

---

10 Frazer, 1890:277.

11 Véase el trabajo de Martin y Voorhies (1980:81-100) sobre sexos supernumerarios. Devereux (1980) resalta la sexualidad como espacio privilegiado para crear diferencias políticas entre la grey y los dirigentes. En el mismo sentido está el trabajo *Guerreros y chamanes* de Cardín (1984). En otras culturas los religiosos son los epilépticos, los jorobados, los de paladar hendido; también quienes sobrevivieron a accidentes considerados mortales, en particular los relacionados con el agua, como los ahogados o los tocados por el rayo. Los videntes y las personas que despliegan facultades psíquicas excepcionales, son apreciados y transformados en chamanes, brujos, religiosos. Pueden ser diferencias físicas, psíquicas, de personalidad, innatas, adquiridas o inducidas, el principio se mantiene: los religiosos deben ser diferentes a los comunes

política se le denomina "apostolado" y se lleva a cabo tanto en la sociedad como en el Estado.

Las religiosas deben también difundir en la sociedad las concepciones ideológicas que constituyen la concepción católica del mundo, tanto las generales como las particulares, estas últimas conocidas como "carismas".[12] A esta acción intelectual de difundir la ideología católica y convertirla en concepción del mundo se le llama "evangelizar", porque la matriz ideológica se encuentra en los Evangelios.

Debido al estatuto subordinado de las mujeres en la iglesia católica, las órdenes o institutos de religiosas no constituyen cuerpos de intelectuales que elaboren nuevas concepciones, como sucede con algunas órdenes de varones, y en general con los hombres de la jerarquía. Las congregaciones de mujeres son organizaciones destinadas a la reproducción social no creativa, basada en la repetición. En este ámbito, destaca su papel como divulgadoras ideológicas de las fuentes evangélicas y teológicas y su contribución al sentido común, sobre todo entre los niños y las mujeres, y como organizadoras de la grey.

Para cumplir con estas funciones es necesario que las religiosas sólo sean capaces de repetir, al pie de la letra esas nociones. Para ello está el recurso de la fe que permite creer cualquier afirmación y darle la connotación de verdadera, sin la intervención del pensamiento crítico, ni la constatación empírica. Así se evita el contacto de las monjas con toda fuente de conocimiento o de prácticas sociales y políticas que permitan el desarrollo de concepciones propias, por el peligro de que pongan en duda lo que tienen misión de difundir.

---

[12] El carisma es la "corriente de espiritualidad, la forma peculiar de vivir el misterio de Cristo". El carisma de la orden consiste en su acción específica. Es la actividad particular en torno a la cual gira la congregación o el instituto y está normada por la regla y por las constituciones basadas en los dictados de los fundadores. El carisma franciscano se centra en la contemplación y en la pobreza, el carmelita en el cuidado a los otros, el del Corazón de María, en la adoración del Santísimo, etc. En su acción exterior el carisma es el apostolado.

La vida de la monja debe ser la imitación de Cristo. Debe ser imitación de su palabra y de sus hechos —concepciones y prácticas políticas—, que le atribuyen a Cristo los textos sagrados.

Además de poseer atributos divinos, por ser la encarnación de la divinidad, Cristo es el paradigma humano. Así, la vida consagrada se plantea como el modo de vida a través del cual es posible lograr una mayor identificación con sus cualidades. La teología la concibe como la vivencia radical del Evangelio. Cada hecho, cada pasaje de la vida de Cristo, sus formas de enfrentar los problemas, sus actitudes, son engrandecidas como modelo de imitación. Su significado siempre está ligado a una concepción ética y moral emanada del mandato divino. La vida ejemplar cristiana se caracteriza tanto por la justicia, la bondad, y la cordura, como por el desapego de lo que interfiera su predestinación: la redención de su pueblo.

La vida de las religiosas constituye, pues, el intento permanente de vivir en imitación de Cristo. Para lograrlo se la traduce al mundo de lo femenino. Cuando la imagen de líder carismático y divinidad de Cristo no es la más apropiada para cubrir aspectos de la vida de las mujeres, se recurre a la doble imagen de María: la mítica y la de mujer.

La identificación de las monjas con María no es llana, reposa en una contradicción. Por un lado, es una identificación positiva genérica: María y la monja son mujeres. Pero, de manera simultánea, se rompe la identificación porque a las monjas se les exige la renuncia a hechos centrales de la feminidad. El contenido de su vida consiste en la renuncia a la sexualidad procreadora y erótica, en particular y de manera destacada, a la maternidad, la experiencia trascendente y esencial de la condición femenina en las sociedades procreadoras.

En la mitología católica y en su escala de valores, la maternidad, a diferencia de lo que ocurre a las monjas, otorga a María su papel en el drama constitutivo del cristianismo.

Desde las características del género es posible desglosar el contenido de los puntos de contacto y de ruptura en la identificación de las religiosas con María:

En primer término, poseen características y cualidades comunes: son seres humanos, son mujeres y son vírgenes, aunque sólo María es *la* Virgen.

En segundo lugar, las monjas tienen prohibida la maternidad. A diferencia de ellas, María debe a su maternidad de la deidad humana su inclusión en el panteón católico, aunque por ser mujer sea una deidad de segundo nivel. La calidad inferior de María se expresa en su papel subalterno en los hechos relevantes de la mitología, incluso en su ausencia. En los tiempos de la escritura de los Evangelios, María era una figura de segundo plano, mencionada sólo seis veces en el Nuevo Testamento. Su importancia posterior, y la de las mujeres, se centró en la procreación.

En tercer lugar, las monjas son en un plano ideal, las esposas de Cristo. María por el contrario, tuvo en José esposo de carne y hueso. Fue madre de Cristo y convivió con él. El Espíritu Santo transformó su cuerpo en receptáculo, magnificó su matriz. Las monjas carecen de la posibilidad de ser contingentes de la divinidad y no tienen marido carnal. Ellas no pueden ser diosas. De manera excepcional, su máxima posibilidad consiste en ser consideradas santas, por un poder del que están excluidas. Entonces la identificación fracturada de las monjas con María se torna en admiración (envidia). Las monjas miran en María-mujer, lo que ellas no pueden ser como mujeres-consagradas. La admiran también porque es su madre simbólica.

Además de estos aspectos de identidad y de ruptura, las religiosas comparten con la Virgen cualidades genéricas más poderosas en la identificación que aquellas que las separan. Son cualidades consideradas en las sociedades patriarcales y en particular por la religión católica, como atributos naturales de la mujer: Ser amorosas, como lo fue María. Ser pasivas, como es obvio que fue María; a pesar de la reivindicación de su participación activa que la pretende primera discípula anterior a los apóstoles.

Su pasividad, su obediencia sin límites, su dependencia en relación con un destino fijado por la divinidad y definido siempre en relación al hijo; su abnegación, y sobre todo su entrega, comparten las religiosas con María. Es decir, su renuncia amorosa por fidelidad y por mandato. Todas ellas son cualidades psicológicas,

y en primera instancia, cualidades políticas de María, como símbolo —católico— de la condición patriarcal de la mujer.[13] Así, la esencia de la identificación de las monjas con María es política y se propone para formar en ellas el espíritu de renuncia.

La renuncia de las religiosas no es una renuncia neutra; se conforma con la renuncia al mundo que hacen los religiosos, conjugada con la renuncia genérica: la que deben hacer todas las mujeres en el mundo patriarcal, la renuncia a protagonizar la vida como sujetos y destinarse en cambio, a *los otros*. Las monjas son entonces, encarnaciones, símbolos vivientes de la condición patriarcal de la mujer.

No obstante, para construir el cuerpo de especialistas religiosas formado por todas las órdenes, congregaciones e institutos, y lograr que estén disponibles de manera absoluta y permanente, no es suficiente que las religiosas tengan estereotipos míticos en los cuales inspirarse. La iglesia requiere, como toda organización corporativa, normas y medidas disciplinarias muy rígidas que se concretan en modos de vida colectivos delineados desde el poder patriarcal, para las religiosas.

La renuncia y los votos

La renuncia como principio político en el cual se fundamentan las prácticas que conforman el modo de vida de las religiosas y su sacralización, se estructuran a través del cumplimiento de los

---

13 María es el símbolo sagrado patriarcal de la mujer. El culto a la Virgen ha sido motivo de innumerables conflictos ideológicos y políticos en la cristiandad. La creencia en su virginidad, en la concepción divina y en el parto virginal, ha sido lograda mediante la implantación del dogma. Es cuestión de creer o no creer. La virginidad de María se convirtió en un asunto de fe y de obediencia a Dios para los cristianos. En la confrontación reformista que culminó con el cisma más importante en la historia de esta iglesia, el tratamiento divino de María derivado de la maternidad de Cristo, fue puesto en duda. No fue asumido por las diversas iglesias protestantes. Actualmente se han desarrollado entre los católicos, tendencias revalorizadoras de María. Reinterpretan los textos en la búsqueda de un modelo positivo para las mujeres que no aceptan la opresión. Con esta relectura se reivindica también a las mujeres en María. Sin embargo, los argumentos con que pretenden modernizar a la Virgen son los mismos de la feminidad dominante: reducen la condición femenina a la maternidad, la abnegación y la entrega.

votos o consejos evangélicos.[14] Son los ejes normativos en torno a los cuales se estructura el modo de vida de las monjas y se les construye como mujeres particulares. La esencia política de los votos es la renuncia, la obediencia y la dependencia. A las monjas se les exige la renuncia voluntaria a todo lo que pueda apartarlas de su entrega absoluta y de su fidelidad a Dios y a la iglesia.

La renuncia corresponde a una relación de la monja con la divinidad y también a una relación de la monja consigo misma, en sus acciones, pensamientos y sentimientos. Es la exacerbación de la renuncia esencial de todas las mujeres como deber ser. La renuncia constituye el centro de su identidad y es el resultado y la forma de relacionarse de las mujeres con *los otros*. De ahí que, en la perfección femenina encarnada por las monjas, la renuncia llegue a ser definitoria. Se trata de formas de comportamiento, de relación, de conductas, de sentimientos, de actitudes y de hechos concretos que configuran el adentro y el afuera de la monja.

En el sentido de Foucault (1986:31), la renuncia como estereotipo del ser monja constituye una moral "orientada hacia la ética". En la práctica, para muchas monjas que no aceptan sin contradicciones la renuncia, sino que es exterior a ellas, se desarrolla como una moral "orientada hacia el código".

De los pobres será el reino de los cielos

La pobreza es la renuncia a los bienes materiales y a las riquezas. La pobreza caracteriza la vida cotidiana de las religiosas. De ahí el voto de pobreza, cuya fundamentación mítica se encuentra en la vida de Cristo, tal como aparece en las diversas versiones del Nuevo Testamento. En su imitación de la vida de Cristo la monja debe ser pobre:

---

[14] En el *Derecho de religiosas*, Sanabria (1956:8) define, a partir del tomismo, la relación entre los votos y el estado religioso: "El estado religioso no es un estado de perfección ya adquirida sino por adquirir, es decir es una tendencia constante a la perfección, tendencia que se realiza con la práctica de los consejos evangélicos. Pero los consejos evangélicos que incluyen la perfección no son otros que los votos de pobreza, castidad y obediencia". Los (votos) en lugar de ser accidentales, secundarios y exteriores, son la cima de la vida cristiana.

> El consejo evangélico de la pobreza, para imitación de Cristo que siendo rico, se hizo pobre por nosotros, además de obligar a una vida pobre en realidad y en espíritu, ordenada en el trabajo y en la sobriedad y ajena a las riquezas terrenales, lleva consigo la dependencia y la limitación en el uso y disponibilidad de los bienes, conforme al derecho de cada instituto y sociedad (NDC:272).

A diferencia del ejemplo divino —Cristo daba a los pobres, compartía con ellos y vivía como tal—, la monja no se desprende de sus bienes para darlos a los pobres.

La monja es expropiada por la iglesia de todos o de una parte importante de sus bienes personales o familiares, que pasan a formar parte del patrimonio de la institución. Este hecho es presentado por la iglesia como una donación voluntaria que permite a la religiosa despojarse de todo lo que signifique atadura terrenal de carácter egoísta que la aleje de su renuncia gozosa en imitación de la divinidad y le impida la plenitud de la entrega. El Derecho Canónico incluye un extenso clausulado en el que se estipulan los procedimientos para la cesión de propiedades, y la cantidad y la proporción en que éstos pasan a los institutos y a otras instancias de la iglesia.

Es evidente la contradicción entre la pobreza exigida a las religiosas como norma de vida, y la riqueza acumulada por la iglesia cuyos principios son los de acumulación capitalista. Destaca también la diferencia en el voto de pobreza. En algunas organizaciones no significa más que la inexistencia de la propiedad privada individual; sin embargo, las religiosas viven lujosamente, al mejor estilo burgués. En cambio, en otras órdenes las religiosas carecen de satisfactores mínimos y viven en la extrema pobreza.

El hecho de conculcar los bienes ha quedado reducido simbólicamente en la dote que aporta la aspirante al incorporarse a la orden. Durante la Colonia, cuando la iglesia era hegemónica en la sociedad y en el Estado y tenía un enorme poder económico, era práctica común que cada familia aristocrática terrateniente o comerciante que se preciara de su alcurnia, tuviera cuando menos una hija en el convento, o una monja en la familia.

Por la vía de relaciones de conyugalidad que los relacionan en el parentesco —la hija se casa con Cristo—, muchos padres de religiosas lograban buenos términos en las relaciones con el poder. A cambio de la hija y capital, bienes o propiedades, se aseguraban transacciones económicas, permisos de instalación de empresas, canongías y privilegios de todo tipo. La adquisición de un sitio más alto en la jerarquía se obtenía al tener una hija piadosa, consagrada a Dios, y donada por su familia a la iglesia como prenda.

Las jóvenes que no tenían una posición de altura recurrían a un padrino o mecenas que pagara la dote para ingresar al convento, tal como lo hizo Sor Juana, podían ser rechazadas o ingresar al convento como sirvientas de la comunidad o de alguna monja poderosa. A pesar del voto de pobreza se reproducía en el convento la estructura clasista de la sociedad y se aseguraba el modo de vida de las religiosas de acuerdo con su clase.

La conjunción de relaciones privadas y públicas permitió a la iglesia obtener parte importante de su riqueza en dinero, en tierras, en empresas y en capitales. Las dotes imprescindibles para casar a las hijas con Dios redituaron dividendos a la iglesia, a la familia y en menor medida a la religiosa.

Con el voto de pobreza armado sobre la expropiación y los donativos o la dote, la religiosa asegura su mantenimiento por parte de la iglesia para toda la vida. La iglesia obtiene, además de la tutela, la obediencia incondicional de la monja: su vida queda totalmente sometida a la jurisdicción eclesiástica.

El voto de pobreza llega al extremo de exigir que la religiosa sólo posea como bienes personales sus hábitos, su anillo de bodas, la insignia de la institución, su Biblia, unos cuantos libros de cantos y oraciones, su misal y algunos implementos de higiene corporal. Si recibe regalos debe entregarlos a la comunidad para que se decida su paradero de acuerdo a normas estrictas. Privada de recursos, su sobrevivencia económica proviene de la iglesia. Si la religiosa tiene un salario, debe entregarlo a sus superiores para que lo distribuyan.

Así, uno de los puestos jerárquicos más importante en las comunidades es el de ecónoma. Tiene a su cargo las finanzas y la distribución de los ingresos por donativos, salarios o servicios.

Cualquier gasto individual debe ser aprobado por ella, y es ella quien otorga el dinero. En instituciones estructuradas por el voto de pobreza, quien maneja el dinero, adquiere un enorme poder.

La castidad: erotismo, impureza y maldad

He aquí la sierva del Señor

Lucas 1:38

La renuncia que la religiosa debe realizar no se limita sólo a sus bienes materiales, sino que incluye además, la renuncia a su cuerpo y a su subjetividad autónomas. La conjunción de los votos de pobreza, castidad y obediencia, se propone conseguirlo. El voto de castidad (del latín *castus*: virtuoso, puro) exige de la monja y obtiene de ella, la negación de las experiencias corporales definitorias de su condición de mujer: se trata de la renuncia a la sexualidad erótica y procreadora, al matrimonio y a la maternidad.

> El consejo evangélico de la castidad, asumido por el reino de los cielos, que es signo del mundo futuro y fuente de una abundante fecundidad, con todo corazón, lleva consigo la obligación de continencia perfecta en el celibato (NDC:272).

La prohibición de la sexualidad, mediante el voto de castidad evita las experiencias eróticas, con o sin gratificación, tanto a través del autoerotismo, como de la homosexualidad y la heterosexualidad. Se define a partir del reconocimiento de los impulsos eróticos, de la importancia del deseo, de la realización erótica y de la maternidad para las mujeres. Las religiosas no son diferentes del resto de las mujeres, de ahí la necesidad de la iglesia de construir en ellas la diferencia concomitante a la vida destinada a la divinidad.

La negación de la sexualidad (erotismo y procreación) es una de las características centrales de la religión católica y se constituye en núcleo de la diferencia entre las monjas y el resto de las mujeres.[15] Puede lograrse mediante la continencia y la renuncia, requiere la voluntad de la persona para lograr su autorrepresión

---

[15] Weber (1979:469) destaca que "las relaciones entre religiosidad y sexualidad, en parte conscientes, en parte inconscientes, a veces directas, otras indirectas,

derivada de la internalización de la norma, y convertirse en custodia de su sexualidad cautiva.

La pureza es la condición necesaria para acceder al estado religioso y tiene como centro real y simbólico los pecados de la carne.

Para que la mujer pueda ser consagrada y entregarse a la divinidad, debe ser pura, debe negar su propio erotismo. Por la importancia de la genitalidad en el erotismo dominante, el voto de castidad atañe de manera obligatoria a la exigencia de la virginidad. Aunque a lo largo de la historia conventual se ha permitido el acceso a viudas cuyo estado presupone las experiencias eróticas, de hecho, la vida religiosa está restringida a las vírgenes. El lugar de las mujeres casadas se encuentra en su hogar con su familia; el sentido cristiano de su entrega a Dios está en la entrega a su esposo y a sus hijos y no en la vida consagrada. Debido a esta selección, las mujeres destinadas a servir a Dios son jóvenes y vírgenes.

La virginidad es prueba corporal fehaciente de que la mujer religiosa no ha tenido relaciones eróticas y es la marca corporal de que la mujer no se ha entregado a ningún hombre por lo que no está manchada directamente por el pecado de la carne. El pecado que cometieron sus padres al concebirla y el de Adán y Eva y de todos los demás, queda absuelto mediante el ritual mágico del sacramento del bautismo. Así la virginidad asegura la pureza que reclama la divinidad de sus servidoras. Es también la marca corporal de identidad sagrada que señala la diferencia de los consagrados.

Fiel a la sexualidad dominante de la cual es interdicto, el voto de la castidad implica una visión reduccionista de la sexualidad a las relaciones eróticas, y en ellas, al intercambio con el *otro*, el cual por la heterosexualidad obligatoria es masculino. En las normas de represión del erotismo y la sexualidad no se hace alusión al resto de las posibilidades eróticas porque el estereotipo del erotismo femenino permitido, el de las mujeres buenas, supone siempre al *otro* de género masculino y tiene como finalidad la procreación. La derivación de la norma de un modelo definido hace que queden

son siempre extraordinariamente íntimas". Encuentra Weber una característica común a las religiones que él llama de salvación como el cristianismo.

muchos espacios no explícitamente prohibidos en el erotismo monjil.[16]

Las vírgenes: el erotismo y el cuerpo

> La virginidad es libertad frente a la carne. La carne no es mala, cuando está vivificada por el espíritu; pero es muerte, cuando el espíritu está ausente. A nuestro derredor la humanidad hiede su podredumbre carnal.[17]

La vida religiosa es la otra opción positiva para las mujeres católicas. Pero ha sido necesario argumentar a su favor frente al matrimonio y la maternidad que definen las bondades de las mujeres en el mundo. Se ha requerido asimismo, definir su estado de gracia, para aquellas fieles que, en el reconocimiento de la divinidad prefirieron renunciar al mundo. San Pablo elaboró la fundamentación ideológica de la supremacía de la virginidad en relación con el matrimonio. El texto cita la discusión con un futuro suegro que debe decidir el futuro de su hija:

> La virgen se preocupa de las cosas del Señor: cómo sea santa en el cuerpo y en el espíritu mas la casada se preocupa de las cosas del mundo: agradará al marido. De suerte que el que casa a su hija doncella hace bien, y el que no la casa, hará mejor (I Corintios.7,34,38).

---

16 En el transcurso de la investigación pasé unos días en el último retiro de un grupo de novicias próximas a tomar el velo. El contenido del retiro consistía en la última reflexión en torno a los votos, antes de dar el paso definitivo. Como parte de esta preparación, trabajé como antropóloga con las jóvenes, con sus maestras y con el sacerdote, en torno a una reflexión feminista sobre la condición de la mujer, sobre las mujeres en diferentes iglesias y religiones, y sobre la significación de los votos. En este encuentro, señalé que debido a la definición tan limitada del erotismo, el voto de castidad no involucra ni el autoerotismo, ni el lesbianismo, entre otras tantas posibilidades. Por omisión, no estan prohibidos. La reacción jubilosa de las novicias plenas de convicción por profesar, y la referencia a sus propias experiencias, confirman la posibilidad de reivindicarlas políticamente, aún dentro de las normas.

17 Salvador López, *Sociología y vida consagrada* (1982:113).

En el alegato parecen claros los motivos de la exaltación de la virginidad: el vínculo matrimonial que une a la mujer y al varón, es sólo símbolo del amor sobrenatural que existe entre Cristo y la iglesia (Efesios:5,25-23). Sin embargo, el alma virgen entra ella misma a formar parte de esta unión sobrenatural y la realiza inmediatamente en sí misma (véase Staudinger, 1957:90).

El recurso mítico que fundamenta la necesaria virginidad de la monja es la Virgen María, madre de Cristo y de los pecadores. Los profetas Mateo y Lucas en sus interpretaciones evangélicas, constatan y dan fe de la concepción virginal de María. La concepción del dios-hombre se realizó por la intervención de un elemento constitutivo de la divinidad: el Espíritu Santo. Así, fue preñada la virgen de una criatura predestinada, y sin recurrir a las relaciones eróticas.

El mito —convertido en uno de los dogmas básicos y más controvertidos por algunas iglesias cristianas—, le concede el atributo de la virginidad asociada a la pureza, a la mujer madre de Dios. Por un mecanismo de inferencia se deduce que si la madre es impura por el erotismo carnal que antecede a la maternidad, queda en entredicho la divinidad del hijo. Se infiere igualmente que una madre virgen asegura tanto la humanidad como la divinidad de Cristo.

Finalmente, la virginidad de María transmite a Cristo una de sus marcas de diferencia sagrada: la pureza. Mediante la pureza Cristo mantiene la fuerza de la identidad con su pueblo y su poder; a la vez que es Dios es mortal. La virginidad de María asegura también la filiación certera de Cristo, como revelación y cumplimiento de la profecía de Isaías, de su pertenencia a la Casa de David. Cristo pertenece a esa casa y sólo a ella; su identidad filial humana es sólo materna, tangible.

Cristo es deidad humana porque es hijo de María y ella, como humana-pecadora, es madre de la deidad porque es pura. El dogma se sintetiza en el conjuro: "sin pecado concebida".[18]

---

18 "Al sexto mes el ángel Gabriel fue enviado por Dios a una Ciudad de Galilea llamada Nazaret, a una virgen desposada con un varón que se llamaba José, de la casa de David, y el nombre de la virgen era María. Y entrando el ángel donde ella

El voto de castidad asegura la sacraclización de la vida erótica de las religiosas, mediante la prohibición y la negación rituales. Hay religiones en que la unión erótica no sólo es permitida, sino ritualizada como la representación de uniones sexuales divinas, o como relaciones entre los mortales y los dioses, muchas de las cuales concluyen, como en la cristiana, en la concepción de hijos semidivinos. Otras religiones destacan individuos homosexuales y todo tipo de personas singulares, que reproducen en el ritual mediante relaciones sexuales con los sacerdotes, la simbolización de la creación del universo, o de lo existente de acuerdo a sus cosmogonías.

Bajo el amparo mítico de la abstinencia de María, se impone a las religiosas un tabú sexual —erótico y procreador— vitalicio y absoluto. El cuerpo y la subjetividad de las religiosas en torno a su sexualidad son enajenados: se separan del mundo terrenal y se integran al mundo sagrado.

El cuerpo sagrado no puede tener contacto con lo terrenal implícitamente peligroso y asociado al mal: la sexualidad y sus expresiones son consideradas negativas, y sólo se permiten a los fieles con fines de procreación. Quienes tienen una relación particular con Dios, como los religiosos, deben estar limpios —de las sucias prácticas sexuales—, ser virtuosos y en particular castos. En diversos pasajes del Antiguo Testamento está expresada esta concepción de la sexualidad como suciedad. En ella, por cierto, el interlocutor de la deidad, el sujeto de su encomienda, es hombre:

---

estaba, dijo: Salve, muy favorecida: El Señor es contigo: bendita tú entre las mujeres/ Mas ella, cuando le vio, se turbó por sus palabras, y pensaba qué salutación sería ésta/ Entonces el ángel le dijo: María no temas, porque has hallado gracia delante de Dios/ Y ahora, concebirás en tu vientre, y darás a luz un hijo, y llamarás su nombre Jesús/ Éste será grande, y será llamado Hijo del Altísimo; y el Señor Dios le dará el trono de David su padre/ Y reinará sobre la casa de Jacob para siempre, y su reino no tendrá fin/ Entonces María dijo al ángel: ¿Cómo será esto? pues no conozco varón/ Respondiendo el ángel, le dijo: El Espíritu Santo vendrá sobre ti, y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra; por lo cual el Santo Ser que nacerá, será llamado Hijo de Dios... / Entonces María dijo: He aquí la sierva del Señor. Hágase conmigo conforme a tu palabra..." (Lucas 1:26-35 y 38).

> Habló Jehová a Moisés y a Aarón, diciendo: Hablad a los hijos de Israel y decidles: cualquier varón cuando tuviese flujo de semen, será inmundo.../ Y cuando un hombre yaciere con una mujer y tuviere flujo de semen ambos se lavarán con agua, y serán inmundos hasta la noche (Levítico 15:2,18).

Ningún pasaje de la norma sobre el erotismo está dirigido a las mujeres como escuchas, como sujetos de las acciones y de los hechos, ni tampoco como sujetos de la relación con la divinidad. Ellas son objetos: recipientes y portadoras de la inmundicia y del mal. La intencionalidad misógina de la disciplina consiste en la protección del sujeto de la obra de Dios. En nigún sitio se dice lo que hiciere mujer ante su propia inmundicia, inherente a sí misma y no obtenida por contacto.

Si el erotismo es impuro, y las mujeres son las contaminadoras de los hombres, las monjas tienen sobre sí, por su condición genérica, una doble condena debida a su sexualidad: en tanto que mujeres encarnación del pecado, cuyos impulsos negativos deben ser contenidos, y como mujeres signadas por la menstruación:

> Cuando la mujer tuviere flujo de sangre, y su flujo fuere en su cuerpo, siete días estará apartada; y cualquiera que la tocare será inmundo hasta la noche.../ Si alguno durmiere con ella, y su menstruo fuera sobre él, será inmundo por siete días; y toda cama sobre la que durmiere será inmunda./ Y la mujer, cuando siguiere el flujo de su sangre por muchos días fuera del tiempo de su costumbre, o cuando tuviere flujo de sangre más de su costumbre, todo el tiempo de su flujo será inmunda como en los días de su costumbre... (Levítico 15:19,24,25).

La valoración negativa de la mujer, intrínseca a la concepción cristiana del mundo y de la vida, queda expresada en el estigma inherente a su condición sexual: la menstruación es la marca, en el cuerpo de las mujeres, del rechazo social a que están sometidas, de su descalificación y de su sometimiento, es decir, de su opresión, justificada en la impureza de sus cuerpos sangrantes.

Concebido como baja pasión, opuesta y antagonizado con la

espiritualidad, el erotismo, vivido como impureza y suciedad, ocupa un sitio bajo en la escala valorativa de las experiencias humanas. Por ello ha sido normado de una manera rígida y estricta. Se le ha rodeado de un conjunto de tabúes —verbales, físicos, de relación, pensamiento—, hasta convertirla en un tabú.

El erotismo es además un espacio de perdición de los seres humanos, pertenece al ámbito del mal.

Así, el erotismo es pecado constituido por acciones, pensamientos, sentimientos, actitudes o deseos que atentan contra la divinidad. Pecado que proviene del mundo demoniaco del mal. A pesar de los medios coercitivos para desterrarlo, el erotismo es uno de los ejes de la vida social. Se le interpreta como acción del Diablo. Lo erótico es tentación: es presencia y confirmación de la existencia del Diablo.

El cuerpo y el erotismo de la mujer (su deseo), se convierten en el espacio de una batalla permanente y eterna, que libran para siempre el Dios del bien —hecho presente por la oración, la eucaristía, la penitencia y la abstinencia—, y la divinidad del mal que tienta, pone a prueba y trata de conquistar para sí a la monja. Es sabido que el Diablo prefiere seducir a las religiosas sobre el resto de las mujeres:

> Hermana bendita del Señor: Éste es el aviso que os da el Espíritu Santo: Hija, os dice, al ponerte a servir a Dios prepara tu alma para ser tentada. Y sabed que las religiosas, según la expresión de un Profeta son el manjar que más agrada al demonio: su manjar escogido. Él trabaja más para ganar una monja que para ganar cien seglares. Y ¿por qué? En primer lugar, porque logrando hacer una esclava suya a una esposa de Jesucristo, logra un triunfo más grande. Y en segundo lugar, porque haciendo caer una monja, fácilmente gana más de una, pues aquélla con su mal ejemplo arrastrará a las otras (Ligorio, 1871,II: 34).

La batalla de las monjas contra las tentaciones tiene, en parte, el objetivo de vencer el propio deseo con la creencia de que aprender a someter (suprimir) los deseos eróticos (conducentes a los place-

res), permite alcanzar niveles muy altos de pureza, y por ende, de cercanía con la divinidad. Foucault (1986:31) considera que en algunos hechos de renuncia lo importante es la actitud que obliga a respetar y cumplir las normas: "El acento se coloca sobre la relación consigo mismo que permite no dejarse llevar por los apetitos y los placeres, conservar respecto de ellos dominio y superioridad, permanecer libre de toda esclavitud interior respecto de las pasiones y alcanzar un modo de ser que puede definirse por el pleno disfrute de sí mismo o la perfecta soberanía sobre sí mismo".

A pesar de todo, en la renuncia de la monja al erotismo, se confirma el poder que la oprime: si vence, la conquistó la divinidad, si sucumbe a las tentaciones fue el Diablo. La monja no se pertence, se despersonaliza, se enajena: renuncia.

La obediencia

> El consejo evangélico de la obediencia, aceptado con espíritu de fe y de amor en el seguimiento de Cristo, obediente hasta la muerte, obliga al sometimiento de la voluntad a los Superiores legítimos, que hacen las veces de Dios cuando mandan conforme a las constituciones. (NDC:272)

La obediencia es la piedra de toque de la vida religiosa. Para las religiosas significa la internalización del poder en posición de subalternidad. Se expresa en la sujeción a los poderes desde las deidades, la iglesia o cualquier institucionalidad, hasta cualquier representante de jerarquías, rangos y prestigios.

Las religiosas ocupan la escala institucional más baja en la iglesia y su obediencia no es más que la puesta en marcha de su incondicionalidad en condiciones redobladas de servidumbre voluntaria.

En este marco, la obediencia es la doble renuncia a protagonizar la propia vida, a ocupar un espacio de decisión e incidencia, a cambio de pertenecer a la corporación. La doble renuncia no es sino un aspecto de doble opresión de las religiosas, la que tienen por ser mujeres y la que se deriva de su subordinación,

sometimiento, dependencia y discriminación en la institución eclesiástica.

La obediencia de la religiosa se obtiene con la anulación de las particularidades de quien finalmente, debe despojarse de sí y poner su existencia al servicio de *los otros*. La obediencia de la monja es el mecanismo que permite conformarla al igual que a las otras mujeres como ser-para-otros. Sin embargo las monjas son seres-para-otros magnificados, llevadas al extremo; sus límites, a diferencia de las otras mujeres, ni siquiera abarcan a otros propios y próximos.

La anulación de la personalidad individual de la monja, debe concluir con la anulación de sus deseos: del deseo, mediante la disciplina de su cuerpo y de su subjetividad. Estas disciplinas se conforman sobre todo en torno a una vida de sacrificio, de renuncia.

El paradigma de la monja es el masoquismo: lograr la gracia en el sufrimiento. El paradigma del poder y de la obediencia es la víctima que, en el extremo de las prohibiciones y de las obligaciones desarrolla el bien, sublima el sufrimiento o encuentra el amor en él.

La mentalidad religiosa implica, centralmente, la aceptación del poder como dominio, como subordinación y sujeción, implica también, el reconocimiento de poderes superiores sobrenaturales, y exteriores a la religiosa: la superiora, la congregación, el sacerdote, el Concilio, el Papa, Dios.

La aceptación de un mundo organizado y existente a partir del poder supremo exige de las religiosas, de otra parte, su adhesión dependiente y subalterna a este poder. Así, el voto de obediencia de las monjas es la síntesis de su existencia política y sólo mediante su consolidación puede asegurarse la observancia de los votos de castidad, de pobreza, y de todos los votos que se suman a éstos.

Opresión en la consagración: las mujeres tabuadas

La vida de las religiosas se organiza por los votos de pobreza, de castidad y de obediencia, como sucede también con los religiosos. Algunas órdenes, les suman otros votos, como el silencio, el aislamiento, la mendicidad. No obstante, el voto de castidad implica para las monjas, por su condición genérica, a la par de las

prohibiciones eróticas, dos votos más: el celibato y la esterilidad. Su cumplimiento requiere previamente la virginidad.

Así, la virginidad, la castidad, el celibato y la esterilidad son ejes específicos de la opresión de las monjas por ser mujeres. Sobre ellos se desarrollan, en parte, sus características psicológicas, sus posibilidades afectivas e intelectuales, su vida erótica, su intimidad, y sus relaciones sociales.

De acuerdo con las normas sexuales que lo rigen y que funcionan con otros matices para todas las mujeres, el voto de castidad prohíbe las relaciones sexuales (eróticas o procreadoras) con los hombres, el celibato impone la soltería perpetua, y ambos aseguran la imposibilidad de la procreación, o sea la infecundidad para la mujer.

Este conjunto de normas conforma, de hecho, la negación de la maternidad y la constitución de una familia propia, esencial para la feminidad dominante. La monja es, en su totalidad, el tabú simbólico de la mujer, y las monjas son la exaltación en vida de las cualidades positivas de las mujeres mediante su prohibición, a las que se suman magnificadas las prohibiciones genéricas.

Las monjas, los monjes, y los cuerpos

Los hombres aparecen en el mundo de las monjas de dos maneras:

i) Los curas y la jerarquía masculina tienen contacto y proximidad con ellas debido a la pertenencia institucional compartida, con tareas, rango y prestigio diferentes y desiguales.

ii) El resto pertenece al "mundo" y deben permanecer distantes; los encuentros con ellos son ocasionales. Debido a las reglas de exogamia y al tabú del incesto, las monjas pueden tener lazos afectivos con hombres familiares, quienes por ese tabú no son considerados pecaminosos.

Sin embargo, los hombres se mantienen fuera de la vida comunitaria cotidiana: la vida de las monja sucede en un mundo de presencias femeninas. Aunque los hombres están presentes en la ausencia cotidiana, y presentes con su poder en la jerarquía y en el poder.

A diferencia de los monjes y los sacerdotes, que no renuncian a aspectos esenciales de su ser genérico, las monjas están obligadas

a abstenerse de experiencias centrales en la vida de la mujer. Algunas experiencias prohibidas pueden ser realizadas por los religiosos, pero son imposibles para las monjas:

i) La castidad: los religiosos pueden romper esta prohibición y mantener relaciones ocultas con mujeres o con hombres, sin que nadie se dé cuenta, por la sencilla razón de que el erotismo no deja marca en su cuerpo.

Las monjas no pueden transgredir el voto de castidad sin ser descubiertas, ya que si tienen relaciones eróticas (genitales) con varones, su cuerpo se modifica, quedan sin himen y pueden quedar embarazadas. Si rompen la obligación de la esterilidad, la evidencia no es externa ni subjetiva, no puede ocultarse, encarna en ellas mismas, su cuerpo es la marca, la evidencia.

ii) El celibato: de manera clandestina, los religiosos que andan en el mundo pueden tener hijos, amantes y concubinas, siempre y cuando guarden las apariencias. Se dice de muchos curas que tienen sobrinos o ahijados, que en realidad son sus hijos. Se dice, que cohabitan con mujeres en las casas parroquiales, haciéndolas pasar por parientes pías o por mujeres "encargadas de atender al Señor Cura". Se asegura también que algunos tienen amantes varones: son sus ayudantes, acólitos, criados, secretarios, cantores, o "recogidos", generalmente menores.[19]

En cambio, las monjas tienen impedimentos para relacionarse con los hombres. Las monjas renuncian a la conyugalidad con los hombres, aunque tienen trato directo con curas y ocasionalmente con los familiares. A través de una barrera infranqueable y estrictamente normada, sólo algunas tratan a otros hombres debido a obligaciones de su vida pública.

Las monjas viejas fueron educadas con prohibiciones mayores en lo que se refiere al trato con los hombres: ni siquiera debían ver a los ojos a ningún hombre, incluso al señor cura. El encuentro de miradas implicaba la ruptura —erótica— de la intimidad consa-

---

[19] No se afirma que todos los religiosos tengan estas experiencias, ni tampoco se plantea la proporción en que ocurren. Sólo se constata que suceden, con el objeto de destacar la significación de la diferencia genérica en la obligatoriedad de las normas prohibitivas.

grada, de ahí también el uso del velo como barrera que permite ver, a la vez que asegura no ser vista, pero sobre todo que impide esa forma de tacto íntimo.

En general las religiosas no tienen varones a su servicio porque la división social del trabajo hace que, en todo caso, ellas sean las servidoras, encargadas del trabajo doméstico —en la comunidad o en la parroquia—, y de su propia reproducción. Sólo en comunidades ricas hay choferes y jardineros, en torno a los cuales se teje toda clase de fantasías.

A partir de cuerpos (vividos, culturales) distintos, el voto de castidad afecta diferente a hombres y mujeres. La castidad está en la base de la opresión de las monjas derivada de su condición genérica. La subversión de este voto deja marca en el cuerpo de la mujer y se convierte en la concreción de su pecado: pérdida del himen, embarazo, aborto, parto y lactancia son hechos que ocurren en el cuerpo de las mujeres.

Si los hombres rompen el voto de castidad su cuerpo no se modifica, no hay prueba material del pecado. Si existe, es exterior al religioso y por lo tanto no le es imputable, no forma parte de él. No lo constituye. Así, las ostensibles diferencias sexuales y la subalternidad de las monjas, determinan que sean los religiosos quienes transgredan con mayor frecuencia la norma.

Otras dos características se suman a las diferentes secuelas sexuales del voto de castidad y a la exclusión de las mujeres en la valoración de su propia castidad, de su virginidad y de su maternidad en la vida social:

i) La doble supremacía política de los religiosos: por un lado la genérica, y por otro, la institucional en una iglesia patriarcal que excluye a las mujeres de la jerarquía.

ii) La amplitud de la vida pública y de las actividades de los religiosos, que les permite tener contacto permanente con las mujeres de afuera, sobre quienes también ejercen la doble supremacía. Por ser hombres tabuados, y por su papel de dirigentes poderosos, por su particular relación con las fieles como confesores, asesores, y consejeros, los religiosos son codiciados por las fieles y por las mismas monjas que se enamoran de ellos. Las religiosas, en cambio sólo gozan de estos favores en la literatura y

en las telo o radionovelas. En general no son enamorables, tienen algo que repele, "como que no son mujeres". Para muchos fieles, las monjas son una especie de brujas consagradas: su religiosidad ha sido construida sobre negaciones que se suman a negaciones. Al parecer la separación ha sido lograda con tal éxito que, como todo tabú, las monjas horrorizan y causan admiración y aprecio.

Las restringidas posibilidades concretas de enfrentar estos hechos de la vida por las monjas, contrastada con las formas permisivas y privilegiadas en que viven los religiosos, son sustento nodal de su opresión genérica, concretado en el voto de castidad, en la sexualidad.

La inmediata transformación del cuerpo de las mujeres al tener relaciones genitales, al embarazarse, al abortar, hace que cuando las monjas se ven envueltas en relaciones cuya satisfacción las lleve a alguna de estas experiencias, decidan abandonar la vida religiosa y casarse, para tener legitimidad. Gran número de religiosos, en cambio, compaginan la vida religiosa con el erotismo y con la paternidad, otros procrean pero no lo asumen, sin que llegue a establecerse un conflicto tal en su conciencia que les orille a abandonar la vida religiosa. Los religiosos renuncian a esa vida por estos asuntos sólo cuando su interés incluye la constitución de una familia, con toda la legalidad católica.

Es notable que la mayoría de las monjas que abandonan la vida conventual lo hacen para casarse y fundar una familia. Es decir, para experimentar su sexualidad: el erotismo, la maternidad y la conyugalidad.

La realización de estas experiencias vitales implica para ellas una ruptura existencial, y viven el conflicto de la decisión con culpa y con ansiedad. Para algunas, abandonar el convento conlleva esencialmente una pérdida y manifiestan que les gustaría vivir de manera simultánea como todas las mujeres y como monjas.

Pero el contenido de la sexualidad de las monjas no se agota en el voto de castidad. Éste sólo competiría a las experiencias genitales, debido a la especialización de la sexualidad en la genitalidad. Por el contrario, está habitada por un sinfín de tabúes que asumen como pecados. Son variados y abarcan diversas experien-

cias eróticas. Entre ellos están los verbales. Consisten en la prohibición y luego imposibilidad de mencionar palabras o mantener conversaciones sobre órganos, funciones, situaciones o relaciones eróticas. Sólo pueden hacerlo de manera lícita si se tratan como asuntos de salud o de conciencia con su médico o con su confesor, con la maestra de novicias o con la superiora.

Por pecaminosos y prohibidos, los temas eróticos están excluidos de las pláticas entre compañeras, pero también por la dificultad que presentan esos temas para su expresión en el habla cotidiana. Sólo se habla de esas cosas en lenguaje científico —que en su mayoría desconocen—, o en lenguaje obsceno, lo que añadiría un pecado lingüístico a la verbalización.

Las tentaciones y los pecados

> El sacrilegio carnal es el acto venéreo cometido por o con persona consagrada a Dios.[20]

Los pensamientos, las fantasías y la imaginación deben excluir el erotismo, y cuando aflora alguna de sus manifestaciones, la religiosa piensa que ha sido algo involuntario, en lo que ella nada tuvo que ver. Para pensar así tiene la cobertura ideológica de que seres extraordinarios siempre pueden hacerse presentes en ella. El bien y el mal, Dios y el Diablo, contribuyen de manera sobrenatural a conformar su mundo: "Vaya usted a saber por qué, pero a veces sin que me dé cuenta, ya estoy pensando en esas cosas, o me acuerdo de unos muchachos que se estaban besando, o de peores cosas que uno ve... o se le figuran".

La jerarquía valorativa de las prohibiciones hace de los deseos, de las prácticas y de las relaciones eróticas, y de lo que les es consustancial, los espacios vitales más tabuados para las religiosas. Por eso el cuerpo se constituye en el territorio tabú.

Una de las funciones del tabú consiste en evitar la realización

---

20 En *El tesoro del confesor* los teólogos Busquet y García-Bayón (1957:192) consideran que "El sacrilegio carnal añade a la lujuria un pecado grave contra la religión. Es doble el sacrilegio si los dos cómplices son personas sagradas".

de los deseos, de las prácticas y las relaciones eróticas. Y otra función igualmente importante es concederles una valoración excesiva, por su inaccesibilidad. Con estos propósitos, por ejemplo, las religiosas deben evitar la desnudez entre sí. No deben ser vistas por las otras. Para lograrlo están obligadas a vestirse bajo las sábanas. Tienen prohibido también ir al baño, o bañarse juntas, y el ideal es que la desnudez sea casi inobservable. El cuerpo no debe ser expuesto, no debe ser visto por nadie, ni por la monja misma. La mirada lo profana.

Viejas monjas relatan que quienes ingresaron a la vida religiosa antes del Concilio fueron formadas con ideas más duras y tenían costumbres más estrictas, de hecho eran mejores monjas que las de ahora. Cuentan que aun solas, tenían prohibido bañarse desnudas; debían hacerlo "con ropa interior y lo más rápido posible, sin detenerse 'acá' (los senos), ni en la 'parte', porque es malo tocarse; aunque ahora ya se pueda, las viejas ya no podemos cambiar" (testimonios).

Actualmente, las órdenes más rígidas, las que hacen una contrarreforma militante cada día, han exacerbado la observancia de los tabúes, porque son límites reales y simbólicos del enfrentamiento político. De manera contradictoria, destacan monjas aisladas que viven en comunidades reformistas y se obstinan en observar las prohibiciones más radicales. Su propia forma de estar en el mundo encuentra una cobertura en la lucha religiosa, se acogen a ella, y se niegan a cambiar en los aspectos más ligados a su condición genérica.

Si la desnudez tiene el tratamiento descrito, es obvio que prácticas como la mastrubación —que no implica necesariamente pérdida del himen, ni relación con otro—, que refiere a la autogratificación, sea una de las prácticas eróticas más prohibidas: incurrir en ella pone a la monja en pecado mortal. Sin embargo, con todo y culpas, es bastante generalizada.

La masturbación posee cualidades que la hacen muy peligrosa para cumplir con la abstinencia total. O a la inversa, la masturbación permite la transgresión de los tabúes y, habiendo accedido a ella, presenta menos complicaciones: en primer lugar, su factibilidad reposa en su carácter individual, aunque puede ser una

experiencia compartida, no requiere de una compañía; en segundo lugar, es posible mantener la vigilancia sobre las religiosas casi todo el tiempo, pero nunca todo el tiempo. Según ellas mismas, la masturbación es el peor "pecado sexual" motivo de confesión, porque es a lo más que se atreven, o porque las relaciones lésbicas o con varones no son objeto de penitencia. Se ocultan a piedra, lodo, silencio y cilicios.

Los confesores penalizan duramente esta falta y sermonean a las infractoras con toda la fuerza de su género y de su investidura, para erradicarla con este procedimiento punitivo. Se deduce de los relatos que la masturbación puede ser suprimida por periodos más o menos largos, pero la prohibición y la represión refuerzan el deseo y la culpa. Cargadas de ansiedad, las monjas vuelven a pecar, o represión tras represión, quedan inmersas en la frigidez. Varias monjas asociaron en sus relatos la masturbación con las llamadas crisis de vocación: en la caída recurrieron a masturbarse o, por el contario, consideran que cayeron, víctimas de la masturbación. Lo notable es la aparición del deseo erótico en las crisis de conciencia que ponen a la monja en conflicto frente a su vida religiosa y frente a sus deseos de ser como las de afuera. En el centro de las crisis vocacionales se encuentran el deseo y la envidia.

La censura a las prácticas eróticas incluye también: mirarse en el espejo con admiración o coqueteo, así como los cuidados del cuerpo que rebasen el mínimo necesario del aseo y la buena presentación.

Las prácticas eróticas de las mujeres con ellas mismas son calificadas como perversas por el poder, porque no tienen como finalidad la procreación ni sirven para fincar la dependencia. En el mundo de las monjas el tabú se potencia porque toda su vida, incluido el reducto más pequeño de su sexualidad, es objeto de renuncia total, debe ser entregada por amor a la divinidad. Debe ser negada. Así, el autoerotismo y el lesbianismo reciben una satanización morbosa y exacerbada, cuya dimensión es igual al valor que tiene el erotismo con el *otro* y con el varón en la sexualidad obligatoria de las mujeres del mundo.

> ¡Está bien! Sí, te lo diré: yo misma permito que a menudo invadan mi alma los demonios. ¡Ah si pudieras hacerme santa! Es a lo único que aspiro. Pero tú quieres hacerme parecida a los miles de personas que vagan sin motivo por el mundo quieres que sea semejante a las otras monjas —así como mi padre quiso hacerme hija, madre, esposa.[21]

La anulación de hechos de la sexualidad como el erotismo por el camino de la represión, es prácticamente imposible. Se manifiesta aun cuando adopte formas no reconocidas como tales. En cuanto a sus aspectos sexuales y eróticos, Freud demostró la importancia de la libido en la conformación y en la vida de los individuos y el psicoanálisis lo comprueba de manera permanente.

González Durro (1976) plantea la imposibilidad de evitar la expresión del erotismo debido a su múltiple existencia en hechos, relaciones, fantasías, pensamientos.[22] Aun el orgasmo, a pesar de

---

[21] Jarosiaw Iwaszkiewicz *Madre Juana de los Ángeles*. Extracto del exorcismo realizado por el Padre Suryn, para expulsar a los demonios que han poseído a la monja Juana y a otras hermanas. Se trata de unas monjas ursulinas del siglo XVII, monjas posesas conocidas como las brujas de Ludyn. En este drama se evidencia el contenido de la posesión diabólica como lucidez, erotismo, y reivindicación de ser de otro modo, es decir, la posesión como transgresión a la condición de la mujer en boca y a través de actos sensuales, de atentados a la autoridad, duda de la divinidad y de la fe, y el goce por ello de la mujer consagrada. Madre Juana (p. 125).

[22] En su trabajo *Represión sexual, dominación social*, González Durro (1975:59) sostiene la imposibilidad de represión total del deseo: "Aun con la represión más rígida es difícil controlar del todo la expresión sexual que en el peor (*sic*) de los casos puede manifestarse a través de manifestaciones autoeróticas, sueños eróticos, poluciones nocturnas, etc. Ya a principios de siglo Rohleder negaba la posibilidad de lograr la abstinencia sexual completa, teniendo en cuenta que ésta implicaría la ausencia de relaciones socio-sexuales, de prácticas masturbatorias, de toda actividad sexual desviada (*sic*) (fetichismo, exhibicionismo, voyeurismo, etcétera, además de la persistente renuncia a toda voluptuosidad de la imaginación y del pensamiento, ...el esfuerzo de la continencia sexual es comparable con el de los ayunadores profesionales, un esfuerzo que consume y desgasta todas las energías del organismo, requiriendo además un férreo autocontrol de la voluntad...".

las apariencias, no puede ser eliminado del todo.[23] Si ocurre de esta manera con la inhibición del orgasmo, otras experiencias eróticas con menor carga de culpa y ansiedad tienen mayor posibilidad de ser vividas por las monjas. De hecho, las viven con frecuencia.

Hay circunstancias en que el erotismo es reconocido por las monjas como tal. Por ejemplo en la experiencia onírica. En muchos de sus sueños hay deseos y prácticas eróticas, expresados a través de símbolos religiosos y de otro tipo. Monjas de edades y con antigüedad y niveles educativos muy diferentes, sueñan que se les aparece el diablo que las tienta o les "hace cosas sexuales" a alguien o a ellas mismas. Sueñan con Cristo o con San Miguel en situaciones eróticas, o con personas (hombres y mujeres) amadas en el pasado, pero también sueñan que ellas "hacen cosas feas" a los mismos personajes o a alguien que vieron en la calle.

Las monjas tienen sueños en que el erotismo está presente directamente, de manera incestuosa con el padre, con los hermanos o con otros parientes cercanos, como los cuñados. Excepcionalmente las monjas relatan sueños eróticos con la Virgen María y con otras religiosas, o con artistas de moda. Sea cual fuere el contenido concreto de estos sueños, las monjas los valoran de dos formas diferentes y excluyentes:

i) Como pecaminosos, cuando asumen que expresan sus deseos.

ii) Como tentaciones del demonio, cuando interpretan que es el Diablo quien se introduce en el sueño y las orilla con su poderes malignos a tener esas visiones. Entonces la monja no se ve como pecadora sino como víctima del mal.

A partir de estos criterios la monja enfrenta sus sueños, los recuerda, los recrea, los olvida y, en ocasiones los confiesa. Si se trata de sueños muy amenazantes (generalmente pecaminosos),

---

[23] "La inhibición total y duradera del orgasmo sexual es prácticamente imposible. Aún en el caso del más alto grado de represión o de sublimación de la sexualidad, el orgamso aparece involuntariamente, y en último término, bajo la forma de poluciones nocturnas (en los varones) o de descargas relajadoras durante los sueños eróticos (en las mujeres)" (González Durro, 1976:60).

los trata como tentaciones y recurre a exorcismos. La oración, la penitencia, las mandas, son exorcismos eficaces para purificar su alma pecadora o para sacar el demonio de su cuerpo y de su espíritu.

Es preciso recordar que las tentaciones, las caídas y los sufrimientos, son ocasiones importantes: la divinidad pone a prueba la entrega y la vocación de la religiosa. Como pruebas, las tentaciones son más llevaderas; incluso algunas monjas se sienten elegidas por Él, y la tentación se convierte, entonces en prueba y signo de distinción.

El erotismo se expresa también en el amor a Dios. En particular a Cristo. Su juventud y su belleza, su desnudez, incluso sus sufrimientos encarnados en llagas y heridas sangrantes, son percibidos por las monjas como estímulos eróticos. Algunas de ellas hablan con excitación de las sensaciones eróticas que les provocan las imágenes más dramáticas del Cristo lastimado. Otras cuentan ruborizadas cómo les gusta porque está "tan guapo, tan chulo, que me siento toda como con choques eléctricos y caliente, caliente" (testimonios).

Las monjas son esposas de Dios, su matrimonio es —además de una metáfora simbólica, un fenómeno de sublimación, o de compensación—, una relación erótica con la persona de Cristo materializada.

Hay imágenes del amado de los más diversos tipos, hechas en épocas diferentes. Una gran carga erótica se debe a la exhibición del cuerpo desnudo en representaciones pictóricas, escultóricas y fílmicas.

Cristo tiene hoy la cara del actor más bello, es contemporáneo, se mueve, habla, casi se le puede tocar. Las religiosas se enamoran y desean a Cristo de tal pintura o escultura, o al actor que lo representó en una película. Piensan en él, lo cual está plenamente justificado; el límite entre adorar a la divinidad y adorar al amado es inexistente. Ensueñan fantasías complejas en las que el amor y el erotismo más detallado son el centro de la trama y de la imaginación. En ocasiones, acompañan la fantasía con el autoerotismo. Las religiosas que confiaron estas experiencias las separan en dos tipos:

Por un lado, encuentran un plano claramente sentimental valorado como legítimo. Así su amor erótico al hombre Cristo, es interpretado como amor espiritual a la deidad. Por otra parte, explican la sensualidad como la expresión física de gozo por el amor divino. Algunas aceptaron, con culpa, que esas experiencias "carnales" son producto de un cuerpo indisciplinado, o tentaciones del Diablo. Las menos habían integrado el erotismo evocado por el Cristo con el autoerotismo como parte de su vida consagrada, sin culpas.

Una religiosa comentó enamorada: "¿cómo no sentir y pensar todas esas cosas si mi Señor es lo más bello y lo más perfecto?"

En una escala menor, pero también importante, el Papa es objeto de amor erótico, a la vez pecaminoso y sublimado. Lo aman porque reconocen en él, como hombre, los atributos de la deidad a quien representa en la tierra. Una de las máximas ilusiones de las religiosas consiste en ir a Roma a ver al Santo Padre, cuando menos una vez en su vida. Quienes ya eran religiosas acudieron a actos litúrgicos y concentraciones políticas, con motivo de su visita a México. Buscaban su bendición, querían verlo en persona, estar cerca de él, tocarlo. Conservan estampitas con su foto y, a la manera de un fetiche erótico, lo llevan cosido en su ropa interior, junto a su cuerpo, cerca de su corazón, y le prodigan amorosos besos y caricias de añoranza.

Por más cercanos que sean estos amores eróticos y por más terrenales que sean sus manifestaciones, Cristo o el Papa son etéreos, lejanos, inalcanzables. Los objetos de amor y erotismo más próximos, que reúnen cualidades para ser depositarios del amor de las monjas, tales como masculinidad, poder, autoridad, superioridad, sabiduría y fuerza, son los sacerdotes. La convivencia con ellos es cotidiana para muchas religiosas. Por su trabajo pastoral en las parroquias, se encuentran con ellos en público y de manera ocasional. Otras veces, en cambio, la convivencia es cotidiana y, pese a todas las prohibiciones que regulan su trato, es íntima, afectuosa y físicamente cercana.

La mayoría de las religiosas sienten o han sentido amor por algún cura. En sus historias personales, en algún momento de su vida aparece un señor cura que permanece en su corazón y en su

erotismo fantasioso durante años. Varias platicaron sus amores ocultos o correspondidos, pero siempre clandestinos con los curas, y los enormes sufrimientos que tuvieron para "arrancárselos del corazón".

> En todas las etapas de mi vida, con mi conducta, Dios es testigo, fue a ti más que a Él, a quien yo temí ofender, fue a ti más que a Él a quien he tratado de complacer. Fue bajo tu orden que yo tomé el hábito, no por vocación divina (*Cartas de Eloísa*, 1982:122).

Una religiosa confesó que tenía "un gran amigo cura", que lo apreciaba mucho, que le tenía confianza. Poco a poco, en la intimidad de la plática, habló de "un enorme nerviosismo ante su presencia". Sin darse cuenta, con el tiempo, se fue transformando en una obsesión: "sentía palpitaciones todo el tiempo, soñaba con él, la sangre se me subía a la cabeza, sentía el estómago encogido y la cabeza me daba vueltas, nada más de pensar en él". Contó que en las noches esperaba su llegada, y ya conocía el ruido del motor de su coche, que habían intercambiado regalos y —con mucha pena y orgullo—, hasta se habían dado algunos besos y abrazos.

Con la emoción de la confidencia, la enamorada religiosa mostró su foto celebrando misa, para enseñar "qué chulo es". Tenía la foto escondida en su libro de cantos, para que nadie la encontrara. Se sentía feliz porque él la amaba, y llena de culpa porque no quería "traicionar al Señor". Para doblegar esas sensaciones y esos sentimientos que existen "porque nosotras también somos mujeres", se bañaba en agua fría. Aunque ya no se recomienda el uso de cilicios, laceraba su cuerpo, porque mientras más lo hacía, más "deseos carnales sentía hacia a él". Entonces rezaba y encomendaba su alma a Dios, pero al rezar y tratar de acercarse a Dios lo único que su alma veía era al sacerdote a quien amaba. Después de un tiempo me confesó que habían tenido relaciones eróticas "...pero sin perder mi virginidad" (testimonio).

Es cierto que en la vida de las monjas se dan las formas de amor erótico mencionadas; sin embargo, el erotismo está presente de manera más generalizada y permanente en otro espacio. En el

contacto íntimo derivado de la convivencia con mujeres, aunque en su conciencia, muchas veces, no es visualizado como tal. El objeto de la mujer deseante que vive en cautiverio de convivencia cotidiana exclusiva con mujeres, es la mujer.

Esto es así porque en la sociedad la mujer es el objeto del deseo. Es objeto erótico, identificada, sin mediaciones con la sexualidad, de tal manera que la apreciación de la mujer objeto no es exclusiva de los hombres. Las mujeres aprenden a ver y a percibir a las otras mujeres y a ellas mismas como objetos eróticos, y como objetos de su erotismo. En esa circunstancia, el erotismo emanado de toda relación aparece en la vida compartida por las monjas: ellas son entre sí las depositarias reales y fantásticas de amores, de odios, de deseos, de fantasías y de esperanzas.

La concepción de las mujeres como objetos se refuerza, en la situación de vida de las religiosas, porque su cotidianidad transcurre en un mundo femenino. La monja se enamora y desea a sus compañeras, pero su sensualidad, inmediatamente reprimida, es interpretada como nerviosismo, a veces como alegría, pero también como malestar.

En su visión heteroerótica, no cabe que una mujer se enamore de otra y, mucho menos, que pueda existir erotismo entre ellas. No obstante, entre las religiosas hay muchas experiencias eróticas que pasan como formas de trato típicas entre amigas adolescentes, y nadie piensa que en esas relaciones puras, participe la libido.

Las jóvenes sobre todo, viven como algo natural, no pecaminoso, tocarse, tomarse de la mano, abrazarse y hasta besarse con afecto o con candidez. Son comunes también estas formas de trato cariñosas entre viejas monjas y jóvenes novicias o profesas, pero son percibidas como expresiones maternales "naturales" en las mujeres. En ambos casos, las religiosas conciben este trato como producto de la caridad, de la piedad, del afecto separado y opuesto al erotismo. A pesar de lo cual, las superioras intuyen claramente de qué se trata.

Jóvenes novicias se acercaron a confiar casos de severas reprimendas y castigos por tener "amistades particulares" con alguna compañera o por pasar frecuentes momentos "íntimos" en la celda de otra, o por haber sido sorprendidas "tocándose" con otra. Dos

novicias comentaron que el motivo más importante y la ocasión más dura en que enfrentaron una crisis de vocación, se dio cuando, por su estrecha amistad, fueron severamente regañadas y castigadas por la superiora. Una de ellas explicó que esa amistad surgió de la enorme dificultad para superar la separación de su familia y de su pueblo. Pasaba un mal momento al adaptarse y romper con su vida pasada. Dijo que el desamparo la orilló a buscar la compañía y la comprensión de otra religiosa.

Al dolor del cambio de vida, cuando ingresó la monja al convento, se sumaron el sufrimiento y la crisis de vocación cuando la separaron de su compañera. La invadió la culpa de haber pecado por "amar a otra religiosa". Y el dolor por todo lo que había abandonado para el resto de su vida por servir a Dios. Ahora, tenía además que renunciar a la amistad. Se le presentaba la vida como un páramo y debía resignarse. "El Señor, en su inmenso amor, exige todo de mí, me pone a prueba". La situación se resolvió mediante un enorme conflicto que involucró a toda la comunidad, con el "vencimiento de la tentación y con humildad". Concluye la monja: "después de superar el problema, supe que estaba más cerca del Señor mientras más lejos estuviera de mí y de las otras; hoy mi amor a Dios es más puro y más limpio, más digno de Él".[24]

El harem de vírgenes

> ¿Qué necesidad tiene un esposo de tantas vírgenes enloquecidas y la especie humana de tantas víctimas?[25]

A pesar de que en el mundo conventual la sexualidad y el erotismo estén sometidos a normas y actitudes políticas de rechazo y represión, no pueden ser extirpados del todo. Las religiosas son seres sexuados y eróticos. El deseo encuentra caminos para expresarse, para hacerse sentir y para realizarse. La castidad, en su

---

[24] Una de las protagonistas es ahora maestra de novicias, y fue promovida a este cargo, porque "las comprende", tiene 26 años, cuando ocurrió el incidente tenía 18 años.

[25] *La religiosa*, Denis Deiderot (1760:117).

dimensión de abstinencia erótica y las reglas de la sexualidad cristiana, son transgredidas tras los muros conventuales.

Hay religiosas que con toda la culpa, los autocastigos y los exorcismos posibles —que incorporan a su mundo erótico—, satisfacen sus deseos y sus necesidades eróticas con otras mujeres. El lesbianismo no voluntario, el que no surge de una decisión que afirma la libre elección erótica, sino el lesbianismo como único y último recurso, es común. Obligadas por la reclusión en un mundo de mujeres —en los claustros y en sus extensiones públicas como los internados, las escuelas, los hospitales, los manicomios—, las religiosas tienen relaciones entre ellas y con otras mujeres: con las niñas y con las jóvenes, alumnas o bajo su cuidado y tutela. En estos ámbitos, el valor positivo de ser mujeres consagradas otorga a las monjas una posición jerárquica superior, que les confiere poder sobre las otras.

El hecho de ser monja, de tener mayor edad, o mayor rango por ser maestra frente a la alumna o tutelada, cuenta para el establecimiento de relaciones homoeróticas prohibidas. El estado religioso, la edad, la profesión, son elementos del poder jerárquico que dejan en condiciones desfavorables de obediencia o sometimiento a las otras mujeres. La monja somete a la discípula por miedo; la seduce o la conquista con sus cualidades: su jerarquía y su imagen de santidad.

En estas relaciones entre mujeres se encuentran los elementos del dominio y la sumisión, es decir, de la servidumbre voluntaria que caracteriza las relaciones de las mujeres con los hombres. En el mundo de los cautiverios homosexuales, se reproducen los nexos dominantes de la cultura política patriarcal. Por otra parte, esos espacios homosexuales conducen, en cierto modo, a las adolescentes a encauzar su deseo hacia mujeres, debido también, a la ausencia material de los varones y al rechazo que se les inculca hacia ellos.

El convento tiene mucho de serrallo. Ambos son espacios de vida homosexual[26] de mujeres adscritas por diferentes vías a

---

[26] El serrallo y el convento son espacios de vida homosexual de mujeres heterosexuales. (Véase el capítulo VI, *Homoerotismo...*).

hombres ausentes, en los cuales el contacto real, permanente, directo o íntimo, ocurre entre las mujeres, quienes desde la heterosexualidad, resuelven entre ellas su vida afectiva erótica.

Kay Martin y Barbara Voorhies (1978) analizaron el "abayah", institución de reclusión de mujeres del grupo El Shabana de la ciudad de Daghara en Irak. Ellas describen la estrecha relación afectiva en la amistad entre mujeres (heterosexuales) conscientes de que permanecerán toda la vida segregadas de los hombres. Sólo los verán para darles y servirles los alimentos y para dormir con ellos si son sus esposos. De no ser así, de no encontrar marido, vivirán de manera permanente en el "abayah", exclusivamente con mujeres. Las autoras destacan las relaciones amorosas que se dan entre ellas y la importancia que tienen sobre las relaciones conyugales con los hombres, las cuales no incluyen el amor.[27]

Una maestra de novicias —de quien todas decían que era muy buena y muy consentidora, que las comprendía, y era más que una madre para ellas, en la tristeza de los primeros tiempos— me contó que era muy buena para tratarlas. "Cuando llegan se descomponen, se ponen tristes, unas no le hablan a nadie. Yo las consuelo

[27] En su trabajo *La estructura del harem* Grosrichard, se pregunta horrorizado: "¿Cómo pensar que las mujeres del harem se resignan a semejante desprecio?" y responde: "No, y no es solamente por despecho, sino en virtud de un gusto perverso (*sic*) que se buscan unas a otras, pese a la vigilancia de sus dueñas". Grosrichard cita a Chardin, "testigo digno de fe", quien declara que "las mujeres orientales siempre han pasado por lesbianas. Lo he escuchado asegurar tantas veces y a tantas, que lo son, y que tienen modos de satisfacer mutuamente sus pasiones que lo considero cierto" (1979:225). Trabajos recientes hechos por antropólogas feministas han buscado explicaciones de otra índole a las amistades entre mujeres. Martin y Voorhies (1975:251) citan a Elizabeth Warnok Fernea quien vivió en condiciones de reclusión de 1956 a 1958 con mujeres de Daghara, Irak: "...las amistades entre mujeres eran mucho más importantes e intensas en esta sociedad segregada que en la nuestra. Como los hombres pasan la mayor parte del tiempo alejados de las mujeres, éstas dependen una de otra tanto para estar acompañadas como para obtener apoyo y consejos... Nunca oí hablar a una mujer sobre su actitud emotiva en relación con su marido, su padre o su hermano, pero en cambio se pasaban muchas horas discutiendo sobre la infidelidad o la indiferencia de sus amigas. Naturalmente, estas amistades eran especialmente importantes para las mujeres solteras, sin hijos o viudas, pero incluso mujeres casadas con muchos hijos tenían amigas a las que dedicaban poemas o para las que preparaban platillos especiales".

cuando están llorando y... bueno pues con la hermana fulanita, del consuelo pasamos al gusto y desde entonces... Pero ¿Dios es amor, no?"

Relatos como éste son comunes entre las religosas, forman parte de una mitología particular, pero también de tragedias personales muy complicadas. Las acusaciones por lesbianismo, cuando se convierten en un asunto de poder, pueden tener consecuencias graves. No bastan las confesiones, el arrepentimiento y la penitencia, las monjas señaladas como pecadoras quedan estigmatizadas para siempre, son aisladas y las tratan como si tuvieran una enfermedad contagiosa. Algunas, sin otra perspectiva, se quedan en el convento y viven en el castigo permanente, otras se han ido, "se han salido del convento". Entre estas últimas, algunas afirmaron su preferencia lésbica, encontraron pareja y lograron integrarse. Otras, en cambio buscaron marido, tienen hijos y recuerdan aquellos hechos como pasajes oscuros y terribles de su vida que han superado con enormes dificultades. No es sencillo para una mujer consagrada, buena entre las buenas, asumirse como pecadora por una doble transgresión: el pecado de la carne, y con mujer; ser síntesis de la maldad en su propio cuerpo.[28]

Vírgenes perversas

En universos como éstos, la sexualidad y el erotismo ocupan un enorme espacio por su negación, y adquieren una dimensión morbosa y obsesiva, reforzada por su calificación pecaminosa. Ambos hechos forman parte de la educación que la monja imparte,

[28] Hace tiempo apareció en la reseña de libros una nota sobre un libro realizado por ex monjas norteamericanas, a partir de una investigación de 80 casos de religiosas que aseguraron tener experiencias lesbicas en ese momento. Ellas enviaron su encuesta a los más diversos conventos y recibieron una respuesta muy alta. Sabían, pero querían comprobar, la importancia del lesbianismo entre ellas. El trabajo no sólo se proponía informar, sino convencer de la necesidad de reformar la erótica cristiana y conventual. Se inscribe en la lucha política dentro de la iglesia por reformarla, aunque es preciso señalar que las corrientes reformistas no se orientan a favor de estos aspectos. La mayoría de las religiosas que se proponen reformar la iglesia están encauzadas sobre todo en la opción por los pobres, o en todo caso porque las religiosas puedan hacer lo que los religiosos. La discusión sobre la sexualidad es minoritaria, aun en estas corrientes.

en la cátedra y como "formadora de espíritus"; también están presentes para ella porque la monja es una vigilante de la obediencia de los otros, del comportamiento sexual tanto procreador como erótico.

Varias jóvenes comentaron que en sus "colegios de monjas", en los baños había leyendas como la siguiente: "no te olvides que aquí también te miran los ojos de Dios". Otras mujeres educadas hace años por "monjitas", comentaron las enormes dificultades y fobias que tienen en la actualidad ante la desnudez, para tocar su vulva aunque sea durante el baño y, en general ante lo erótico; lo atribuyen a la actitud represiva de las religiosas: de manera obsesiva les decían "que no se tocaran, que no se vieran porque era malo, que el sexo es sucio, que es pecado".

En el manicomio y en el asilo las relaciones lésbicas adquieren un carácter más opresivo, porque a la reclusión, que comparten con internados y correccionales, se añade la profunda dependencia vital en el aislamiento y en las situaciones límite que tienen las locas y las ancianas en comparación con las monjas. De su buena relación con las religiosas dependen las posibilidades de sobrevivencia. Así, la indefensión de las mujeres encerradas en manicomios y asilos es total, y las hace aceptar lo que sea de quien las cuida, para lograr la satisfacción de las más mínimas necesidades, en las peores condiciones en cuanto a la calidad de vida.

Varias cualidades son envidiadas y causan admiración de las tuteladas a las monjas: si la monja es joven, su edad pesa como un atributo positivo del que ellas carecen. Pero la libertad de la religiosa es tal vez el elemento subjetivo más codiciado por la mujer recluida.

Es común la idea de que la monja tiene la libertad de elegir dónde estar, de moverse, de entrar y de salir. Esto es cierto sólo en parte, ya que la religiosa tiene pocas opciones de trabajo y no elige; a ella le encomiendan la misión pastoral de servir en esas situaciones; las posibilidades de movilidad especial son limitadas, porque la comunidad religiosa generalmente se encuentra ubicada en el mismo terreno, aunque separada de la construcción que alberga a las locas o a las ancianas: unas y otras se constituyen en

el límite de la libertad, en esta situación de cautiverio que significa para unas confinamiento, y para las otras entrega a Dios.

Finalmente, y en un nivel de apreciación política, las religiosas poseen, a los ojos de las locas y de las ancianas, la posibilidad de la vida plena. Para las locas las monjas son libres porque están en el manicomio por un acto de voluntad caritativa. A las ancianas les parecen libres porque poseen la vida, en tanto que a ellas sólo les espera la muerte.

En estos sórdidos espacios de la opresión, las monjas tienen contacto permanente con los cuerpos de las mujeres. Debido a la locura o a la senilidad, ellas son descalificadas para decidir o para protestar. En este universo de poder total, de terror al castigo y a la cura, se genera un erotismo de dominación autoritaria de unas mujeres sobre otras, cuya indefensión permite la violencia de quienes están para cuidarlas, desde el poder.[29] En la desigualdad y en el sometimiento, el erotismo es tan opresivo como el dominante, producto de mujeres en el cautiverio de su ser mujer, recluidas por la sociedad, atadas en el mismo espacio de la locura o de la muerte.

En la sexualidad del manicomio, lo erótico se conforma con prácticas asociadas al dolor y a la violencia: las "madrecitas" controlan a las locas, en los "ataques" o en las sesiones terapéuticas, durante los momentos de aseo y en los cuidados corporales. Las monjas abusan de las locas en los momentos de mayor vulnerabilidad: en el sueño, cuando están bajo los efectos de medicamentos, o cuando acaban de ser sometidas a electrochoques.

"Esa monja me pega, me hace cosas malas aquí y me obliga..." —me dijo una mujer recluida en un manicomio por esquizofrénica. "No le haga caso —dijo la monja—, eso dicen todas", gesticulando con su cara y con sus manos para dar a entender que lo decía porque estaba loca, descalificando así su acusación y su protesta.

Una joven novicia me platicó, entre risas que pretendían

---

[29] Devereux (1985:152) hace notar que "el cautiverio y otras condiciones anormales puedan acarrear la pérdida de la virilidad en los hombres y un grave trastorno en la ovulación en las mujeres, es demasiado bien conocido en una época de campos de concentración para que necesite documentarse".

desmentir el hecho, que "una hermana vieja que está loquita, me contó que cuando ella trabajaba en el hospital de las locas, allí tenía su novia y que el Diablo la tentaba y se le metía en el cuerpo para que hicieran cosas malas".

Un niño y una monja que escaparon de un hospicio atendido por religiosas, relataron que además de la terrible miseria en que vivían, las monjas los explotaban y les infringían terribles castigos. Entre reprimendas, algunas "obligaban a los niños a hacerles cosas sexuales".

La negación

El erotismo negado coexiste con todas estas formas de erotismo objetivadas. Por su lugar en el mundo católico, como mujeres consagradas, las religiosas son custodias del cumplimiento de la castidad de las mujeres recluidas. "Como las locas no son dueñas de sí mismas, no saben lo que hacen, por eso se masturban, y como andan con esas batas y sin ropa interior... Pobrecitas, no tienen vergüenza de Dios". Una religiosa que trabajó durante doce años en un asilo, y que "ayudó a bienmorir a tantas", opinó que "las ancianas ya vivieron; a esas edades ya no sienten esas cosas, aunque hay algunas viejitas medias maloras. Dios las ampare" (testimonio).

Las religiosas reproducen las concepciones sobre el erotismo que son sentido común en el resto de la sociedad. Para ellas, la locura es un impedimento para las vivencias eróticas o, por el contrario, piensan que la locura ocasiona la falta de recato. La locura es, para muchas de ellas, una combinación de presencia diabólica y enfermedad que lleva a las "loquitas" a la falta de conciencia y dominio sobre sí mismas. Piensan también que las ancianas y las niñas no tienen deseos.

La caracterización anterior no agota la realidad erótica de las mujeres que entrecruzan sus vidas en esas instituciones de reclusión. Sólo se hace alusión a que en condiciones de cautiverio se establecen relaciones de poder en que la ausencia cotidiana de los hombres, el deseo, la servidumbre voluntaria y el poder delegado, hace a algunas mujeres reproducir las relaciones patriarcales

hombre-mujer. Contribuyen a su realización del erotismo opresivo entre mujeres en cautiverio varios hechos:

i) Las relaciones de poder basadas en jerarquías y saberes, pero sobre todo en la capacidad de dominio directo entre las religiosas y entre ellas y las mujeres recluidas bajo su custodia.

ii) La concepción pecaminosa y las actitudes de exaltación morbosa del erotismo.

iii) La represión impuesta a manifestaciones eróticas, estructurada en torno al voto de castidad para unas, y la prescripción médica, escolar, carcelaria, es decir, disciplinaria, para otras.

iv) Por la servidumbre voluntaria internalizada genéricamente por todas. Esta servidumbre se expresa en la entrega al otro-superior: para las monjas, entrega a la divinidad, para las mujeres recluidas o bajo su tutela, como castigo en la prisión, como exigencia por la edad en las escuelas y en los hospicios, como protección y terapia para quienes han "perdido la cabeza", o por la cercanía de la muerte en los asilos.

El principio básico de estos hechos es la negación de núcleos centrales de la sexualidad —erótica y procreadora en consecuencia—, para quienes no son dueñas de sí mismas, en condiciones que constituyen espacios donde el deseo de cada cual pugna por expresarse. Espacios propicios para que las mujeres, en la hostilidad, desarrollen formas subterráneas de erotismo negado frente a las instituciones, frente a las demás, y frente a sí mismas.

Cuerpo-para-Dios

La primacía de la sexualidad en la condición de la mujer hace que la consagración de las mujeres se materialice en la consagración del cuerpo, a través de su deserotización y de su asexuación. La mujer ingresa al convento con un cuerpo-para-otros. Su conversión conduce a transformarlo en cuerpo-para-Dios.

Para lograr un cuerpo y un ser asexuado se requiere desestructurarlo, y reeducarlo mediante la deserotización del cuerpo y de la subjetividad. Se trata de desdibujar, hasta su desaparición, las características físicas y formales del cuerpo, así como los atuendos, adornos, y tratamientos que permiten su identificación con el cuerpo de las mujeres.

En el proceso ritual de iniciación, o sea en el proceso de transformación de la mujer en monja, se le exige el desprendimiento de todos los ornamentos y del vestuario como expresiones de individualidad y de identidad genérica. Así se da el cambio de sus vestidos por los uniformes que cada congregación ha diseñado para distinguirse. El traje conocido como "hábito", remite a los vestidos de las campesinas pobres del medioevo europeo. Es un uniforme y un código que indica la diferencia de estas mujeres en relación con las otras, su consagración y su ser tabuado. Impone formas de relación y conlleva las prohibiciones y las expectativas para quien puede descifrarlo. Portarlo es todo un cambio.

Es común todavía hoy, en los casos de reticencias a la modernización postconciliar, que se haga usar a las religiosas ropa interior que por presión pretende ocultar una de las características sexuales y eróticas femeninas: los senos. Morris (1980) y Greer (1972) destacan el significado de los senos femeninos y derivan de ahí la enorme importancia que siempre han tenido y la eterna preocupación social por el pecho femenino. Recalcan uno y otra respectivamente las motivaciones culturales para ocultar[30] o para resaltar los senos.

El ocultamiento de los senos y su consiguiente deformación, contrastan con las prácticas en torno a la vestimenta impuesta al resto de las mujeres, cuya ropa interior está hecha para resaltar a la vista y al tacto partes del cuerpo como los senos, la cintura, las nalgas, las piernas o la vulva. El hábito-faja que oculta el cuerpo de las religiosas consta de gran cantidad de prendas que, al cubrirlo, lo ocultan: fajas, camisetas, corpiños, fondos, blusas, chalecos,

---

30 En *Comportamiento íntimo*, Morris recuenta momentos en que se ha tratado de eliminar los senos de la imagen femenina: "Las primitivas puritanas inglesas se aplastaban completamente los senos con un ajustado corpiño. En la España del siglo XI, se tomaron medidas aún más severas; las jovencitas se apretaban el pecho con planchas de plomo, en un intento por impedir su desarrollo. Desde luego, estas medidas no indican falta de interés por el pecho femenino, como ocurriría si se prescindiese enteramente de él, sino que más bien representan un reconocimiento del hecho de que esta región emite señales sexuales que, por razones culturales, conviene evitar" (1980:40-41). En su análisis de la maleabilidad del cuerpo femenino para responder a los requerimientos patriarcales, Greer (1972:34) analiza la

faldas, sacos, chales, todas superpuestas, además del velo que cubre la cabeza y parte de la cara. Los límites de la desnudez femenina, en este caso, como en otros, circundan la cara y las manos.

Tendencias modernizadoras lograron suavizar el hábito y lo acercaron al vestido más conservador de las mujeres del mundo. Es tal la similitud entre los hábitos modernos de las monjas y los vestidos puritanos de ciertas mujeres que pueden ser confundidas. Aún en la liberalización de la indumentaria de las religiosas prevalece el desvanecimiento de las características sexuales identificadas como femeninas. Se mantiene la prohibición del uso de ropa entallada, de escotes, y de pantalones; la falda es amplia y larga. El estilo es común y recatado. Lo mismo sucede con los zapatos y otros accesorios.

La indumentaria de las monjas tiene surpimidos elementos del arreglo y del adorno muy arraigados entre las mujeres como son: peinados complicados —las monjas llevan el pelo corto y lo más "natural" posible (masculino). Se prohíben también el maquillaje y el manicure, el uso de joyas a excepción de las religosas que son el anillo de boda con la divinidad, el símbolo del instituto, medallas y cruces. Se suprime, el uso de aretes que son símbolo de la feminidad. A las monjas les quedan como marcas corporales de la feminidad, como testimonio de lo que fueron, los orificios vacíos.

Deserotizar y volver asexuado el cuerpo de las monjas implica eliminar las expresiones de su vivencia cultural. Las formas de caminar, de hablar, de reír, de mover el cuerpo: los gestos y otros

---

sobrevaloración de los senos y la inadecuación sistemática de las mujeres concretas al estereotipo: "El grado de atención que se presta a los pechos, combinado con la confusión respecto a lo que realmente desean los fetichistas del pecho, hace que las mujeres se preocupen indebidamente al respecto. No pueden tener las dimensiones exactas: siempre serán demasiado grandes, demasiado pequeños, demasiado caídos o de forma indebida. Las características del estereotipo mamario son imposibles de emular dado que se simulan en falso, pero deben adulterarse de una forma u otra". El tratamiento del cuerpo de las mujeres es, en general, fragmentario y cosificado, para-los-otros, independientemente de las molestias o de lo que puedan significar los tratamientos exigidos para las mismas mujeres.

lenguajes son expresiones teñidas de erotismo y de adscripción genérica. En una sociedad que hace de las mujeres cuerpos que deben agradar y seducir, sus cuerpos tienen una carga erótica específica, asimilada de manera inconsciente, y otra, manejada más o menos a voluntad. Poco a poco, las monjas desaprenden a mover las caderas, los gestos coquetos, el manejo seductor de la voz o de la risa. Los van trocando por movimientos rígidos y por voces infantiles o masculinizadas. Cada músculo, cada movimiento, cada entonación de la voz, aun la mirada, deben dejar de ser femeninos.

Varía el momento ritual en que las religiosas son despojadas de su caballera por un sacerdote o por una religiosa de mayor jerarquía, como la superiora. En algunos casos sucede en el noviciado, en otros antes o durante la ceremonia de profesión o casamiento. El hecho es que las monjas son marcadas con la diferencia, en su cuerpo. La vivencia relatada sobre este acontecimiento varía en dramatismo, pero la mayoría de las religiosas la vivió como uno de los momentos de mayor emoción, en particular de miedo.

El corte del pelo hacía evidentes, el gran valor dado, la responsabilidad asumida, y la tristeza por la pérdida de tantas cosas, simbolizadas en la pérdida del pelo. Emociones mitigadas por el amor a Dios. El corte de pelo, es la mutilación del cuerpo de la mujer en su tránsito a convertirse en religiosa: mutilación real y simbólica muestra de la muerte de la mujer, y de la renuncia y la entrega a Dios de la religiosa.

Estas marcas en el cuerpo y en la subjetividad deben lograr dos objetivos: no asemejarse a lo femenino; no transmitir ni sentir erotismo.

Con una pedagogía que incorpora una concepción pecaminosa del cuerpo femenino y normas disciplinarias de vida muy rígidas, la iglesia logra poco a poco despersonalizar y desfeminizar a las mujeres. Ése es el sentido del proceso de iniciación y el entrenamiento que reciben las mujeres para convertirse en monjas. La conversión de los cuerpos femeninos en cuerpos fríos, duros y rígidos, es personal, internalizada mediante la obediencia, la sumisión y el miedo que, a pesar de todos los esfuerzos en contrario,

son otras tantas expresiones de la servidumbre voluntaria que caracteriza la opresión patriarcal de las mujeres.

La obediencia y el poder

Los votos que encuadran la vida de las religiosas son coercitivos. Son una violencia. Pero la coerción absoluta se sintetiza en el voto de obediencia, paradójico vehículo de la obtención del consenso. Antecede a los otros votos y asegura su cumplimiento; sin él, sólo por medios consensuales, difícilmente podría crearse la identidad corporativa de las congregaciones. Tampoco se lograría la disciplina individual y colectiva que asegura las relaciones políticas basadas en la lealtad, la carencia de crítica y la mutilación que sufren las mujeres para convertirse en monjas.

Hay cuando menos dos vertientes del voto de obediencia: la que se deriva de las relaciones de las religiosas con la divinidad y con el panteón, y la que norma sus relaciones institucionales.

La primera y la de mayor fundamentación filosófica, expresa en su relación con la divinidad las relaciones políticas patriarcales de la sociedad. Consiste en la obediencia absoluta a Dios, emanada de la religiosidad, es decir, de la certeza en el orden del mundo: la pequeñez humana, sintetizada como indefensión moral, así como en el pecado como esencia de los seres humanos, confrontados con la razón certera, la bondad y la omnipotencia divinas. El establecimiento de estos principios del poder se concreta en la obediencia a Dios, en la imitación de Cristo y de la Virgen, y en la esperanza de la salvación.

La obediencia es genérica. Su contenido es cualitativamente diferente para las religiosas y para los religiosos. La obediencia en ellas tiene perfiles particulares debido a su condición femenina. La pequeñez humana frente a la deidad es, en las monjas, expresión de la objetiva y subjetiva inferioridad de las mujeres en relación a los hombres, quienes están simbolizados en un ente sobrenatural masculino y patriarcal. Dios es la síntesis potenciada de cualidades masculinas patriarcales, y las monjas se relacionan con él a partir de la dependencia que tienen las mujeres con los hombres.

La deidad encarna también el principio activo en una relación

dicotómica activo-pasiva. Las religiosas están situadas en la pasividad, en la espera, resultante de la dependencia y la subordinación política de las mujeres en la vida social. Si las mujeres son pasivas y dependientes de los hombres y en las instituciones, ¿cómo no serlo del principio divino, concreción de todos los poderes, esencia del poder absoluto?

Las religiosas, igual que todas las mujeres, esperan. Los hombres también esperan de Dios su redención, pero su espera es activa. Ellos se ponen en acción y transforman la realidad, la organizan, le ponen nombre y establecen las reglas. Construyen con esa capacidad creadora que la sociedad les ha asegurado, a los dioses que han de redimirlos y que sancionan su poder. Organizan iglesias en las que ellos mandan y las mujeres creen y sirven. Atadas por la subordinación dependiente, las mujeres no sólo esperan. Son la encarnación de la esperanza y deben serlo. La creencia en el Reino de los Cielos les permite aceptar y asumir como destino divino, su cautiverio aquí, en el mundo comandado por los hombres.

Como mujeres, las monjas son, de manera anticipada, el principio del mal, son esencia pecaminosa de los seres humanos. Eje de la cosmovisión católica, el mal está en la base de la deuda permanente con la divinidad. Las mujeres son la verdadera dimensión del pecado, y se debe a ellas la pérdida humana de la vida paradisíaca. La mujer-pecado es el fundamento de la obediencia femenina a la divinidad, sustentada en la culpa, en la responsabilidad lacerante que trasciende la historia y se constituye en identidad femenina. En su afán por pagar esa culpa, las mujeres obedecen los principios de la razón y de la fuerza de quien no se equivoca, como ellas. El único que, en su bondad, les da la posibilidad de ser guiadas, como las conducen los hombres, por el sendero correcto.

Pero la bondad divina no es lisa y llana, contiene un particular sentido de la justicia, expresión ideológica de las relaciones de poder entre los géneros, las clases y otros grupos sociales.

Las mujeres, que en estas relaciones desiguales se encuentran en posición subalterna y desfavorecida, aceptan las dificultades inherentes a la opresión. Todo es producto de su naturaleza

descalificada de antemano, plena de connotaciones negativas. Se espera también de las mujeres la aceptación de los sufrimientos surgidos de la opresión, como pruebas que la divinidad les pone para demostrar su arrepentimiento y su amor.

Así, el amor de las mujeres a Dios es la aceptación, en la servidumbre voluntaria y en la obediencia, de la culpa, de la inferioridad, y de un destino querido por Dios al que se ha llamado "naturaleza femenina". Sin embargo, a diferencia de las otras mujeres, las religiosas desarrollan una obediencia ilimitada; como muestra de su amor, renuncian además a su "naturaleza femenina", aparentemente, a su condición de mujeres. Las mujeres son el recipiente obvio de la religiosidad, pero a las monjas que como mujeres han renunciado a todo, sólo les queda, como contenido vital, su relación con la divinidad. Por eso le temen, lo aman, le obedecen.

La opresión política de las mujeres está expresada en la dimensión sagrada del poder, en la relación de las monjas con la divinidad.

Una segunda vertiente del voto de obediencia consiste en las relaciones de poder patriarcales que sujetan a las monjas en la institución eclesiástica.

La obediencia a Dios se realiza en la obediencia a los hombres y a sus normas, en este caso, a los representantes divinos en la tierra: la iglesia y los sacerdotes de la jerarquía, principalmente al Papa. El fundamento de esta estructura de poder se encuentra en parte, en la división genérica social, dentro de la iglesia. Ninguna institución del Estado es autónoma por lo que se refiere a las relaciones hombre-mujer; sin embargo, algunas tienen características patriarcales más agudas. Esta agudización se da con mayor frecuencia, en las instituciones privadas del Estado, es decir, en la sociedad civil.

La iglesia católica lleva al extremo la división genérica patriarcal, tanto en su relación con otras instituciones y en la sociedad, como en su orden interno. El patriarcalismo extremo de la iglesia se reproduce a partir de:

i) Su contenido conservador manifiesto en su indisposición a incorporar cambios ocurridos en el mundo estructurado en torno

a grupos antagónicos y excluyentes, a la especialización genérica basada en la heterosexualidad, y a la procreación como fin ineludible de las relaciones privadas y eróticas, en correspondencia con cambios ocurridos a los sujetos sociales a los que norma, evalúa y sanciona.

ii) Los intereses particulares del bloque de fuerzas sociales y culturales que expresa, así como los intereses de los grupos que la conducen.

iii) Su papel dirigente en la normativización de las relaciones privadas entre los particulares.

La iglesia es una de las instituciones destinadas a preservar y reproducir formas particulares de sexualidad: desde concepciones, normas y valores, hasta instituciones y poderes. Ha establecido códigos morales y éticos que surgen de y corresponden con los interses dominantes del sistema patriarcal y clasista. La iglesia difunde una concepción religiosa del mundo que implica en primer término la sujeción de los seres humanos a la divinidad, desde la individualidad del mundo privado al público, jerárquicos y segregados. El eje político de la iglesia y del catolicismo es la reproducción de condiciones que permiten la vigencia de la opresión clasista y patriarcal; de ahí, sus dimensiones filosóficas vitalista y redentora.

Debido a estas cualidades de la iglesia católica —que no comparte en su totalidad con otras iglesias cristianas—, las mujeres sólo pueden participar en los cuerpos eclesiásticos a través de las órdenes y congregaciones. Sus funciones de expansión ideológica del catolicismo, de organización de los fieles y de reproducción social privada en la educación, en la salud, y en la protección de infantes y minusválidos, son afines con las funciones reproductoras, vitales y redentoras de las mujeres en el mundo.

Los espacios privados que aún mantiene la iglesia —de los tiempos en que ocupó una posición hegemónica en el Estado—, hoy se reducen a espacios en aparatos hegemónicos a partir de su poder no hegemónico en el Estado. Sin embargo, el poder de la iglesia es dominante en algunos ámbitos normativos: en torno al comportamiento y a las relaciones privadas de los individuos, a la sexualidad, y por ende a la familia. Es decir, la iglesia ocupa aún

hoy un lugar principal en algunos aspectos de la reproducción y, en este sentido, las monjas forman parte del ejército de reproductores sociales de la iglesia. Concuerdan sus funciones con las tareas de reproducción que han sido asignadas a todas las mujeres, en particular en instituciones como la familia, pero también en instituciones de salud y de educación.

Por ser mujer, ninguna religiosa puede desempeñar en la iglesia los mismos papeles de los hombres, ni tener el mismo rango, y mucho menos su poder. Ellos son monjes y sacerdotes, y ocupan posiciones de poder inalcanzables para ellas: desde cura de pueblo, obispo, arzobispo, cardenal, hasta papa, pasando por puestos jerárquicos intermedios. Las diferencias de género hacen que ninguna religiosa, por ser mujer, pueda impartir sacramentos: verdadero privilegio masculino derivado de la delegación del poder divino en los hombres. Por esta vía, los religiosos tienen poderes extraordinarios mágicos y sobrenaturales. Las religiosas son afiliadas sólo en calidad de sirvientes de la divinidad y de su iglesia.

Las monjas ocupan en esta institución sexista, jerárquica y autoritaria, un sitio inferior. Son símbolo vivo de la subalternidad social y cultural de todas las mujeres: son conducidas y dirigidas por los hombres, quienes también piensan por ellas. Ninguna estructura de poder en la que se tomen decisiones importantes, para el aparato político o para la iglesia —incluidos los fieles, cuya mayoría son mujeres—, cuenta con mujeres. Todos son órganos de poder masculinos por su género y patriarcales por su contenido.

La teología también les está vedada: las monjas no pueden ser teólogas, es decir, no pueden ser intelectuales que elaboren las concepciones, los conocimientos y los saberes religiosos que las involucran. Ni siquiera pueden, como los religiosos católicos, realizar estudios superiores o investigación filosófica, en historia, o en teología. Unas cuantas pueden estudiar fuera de los espacios educativos en los que la iglesia forma a sus intelectuales. Entonces hacen estudios magisteriales o de enfermería, unas cuantas estudian pedagogía, psicología, trabajo social y especialidades afines. El poder eclesiástico se vale de esta evidente discriminación a las mujeres cuyo eje es la sabiduría. Se repite la historia bíblica —en torno al árbol del bien y del mal, del conocimiento, la ignorancia

tiene una dimensión política, con ella se obtiene de las monjas consenso acrítico y obediencia sin límites: servidumbre voluntaria.

La inhabilitación de la mujer para recibir las órdenes encuentra en Pablo uno de sus ideólogos. Todo parece indicar que la sujeción de la mujer justifica su exclusión del sacramento sacerdotal y se apoya en la sujeción simbólica de Eva a Adán. Un segundo elemento que impide el sacerdocio femenino y se articula con éste, es la supuesta incapacidad de la mujer para representar a la humanidad ante Dios. Un tercer aspecto del mismo problema es la ineptitud de la mujer para representar a Cristo sacerdote. En la actualidad, sobre todo en Europa y en los Estados Unidos y en menor medida en América Latina, religiosas feministas luchan por modificar la situación de la mujer en la estructura institucional. Los intereses políticos de las religiosas mexicanas más avanzadas, se adscriben a la Teología de la Liberación que, en estos países, forma parte de las luchas populares, como una "opción por los pobres".[31]

Aun de manera minoritaria algunas se plantean modificar la iglesia en relación a la mujer. La Hermana Vincent Emmanuel Hannon, (1971:175), luchadora por los derechos de la mujer en la iglesia, concluye su alegato teológico sobre la mujer y el sacerdocio con esta oración:[32]

> Padre eterno, envía tu Santo Espíritu de Verdad para que ilumine y guíe a la Madre Iglesia a fin de que tome la decisión acertada respecto a la función que corresponde a la mujer en

---

[31] Destacan en América Latina las religosas del movimiento llamado Teología de la Liberación, cuya opción es política: se trata de destinar su vida a la liberación de los oprimidos. Este movimiento forma parte de luchas populares en diversos países, y por su participación en ellos, algunas monjas se han descubierto genéricamente oprimidas. En el mundo es significativa una vertiente feminista democratizadora de la Iglesia. Confluyen en ella, desde la lucha por lograr derechos iguales para religiosas y religiosos, la democratización de la jerarquía, el derecho al matrimonio de los religiosos, hasta la aceptación del divorcio y el derecho al aborto.

[32] El argumento de la hermana Hannon (1971:175) para lograr el sacerdocio femenino es el siguiente: "La conciencia demostrada por muchas mujeres respecto al deber que las incumbe, obligándolas a un papel de mayor trascendencia en el

> la restauración de todas las cosas en Cristo. No permitas que se pierda ningún talento, de manera que se cumplan con mayor prontitud este noble fin y tu voluntad, por aquel que es nuestro Sumo Sacerdote.

La forma conclusiva de la argumentación es la plegaria. La religiosa pide comprensión a la Madre Iglesia cuyo poder de decisión está en manos de la jerarquía masculina y patriarcal. El Papa ha reiterado que, en la cuestión de la mujer no dará un paso, que sus obligaciones sagradas no son discriminatorias. La hermana Vincent presenta la transformación de la iglesia desde el punto de vista de la institución, y no de las mujeres: habla de prestar servicios más amplios, de problemas de mala administración, de la posible utilidad que significaría para la iglesia. Incluso le da el tratamiento de problema de estrategia política frente al enemigo.

El poder en el claustro

La estructura de las órdenes, congregaciones e institutos es jerárquica, vertical y autoritaria. La obediencia irrestricta es uno de sus principios políticos fundantes, algunos de sus componentes son los que siguen:

i) La adscripción dogmática a una concepción ideológica que fundamenta la obligatoria existencia de la institución, como pieza indispensable para la reproducción del mundo.

ii) El mundo cotidiano basado en la existencia de inferiores y

---

reino de Dios, es otro signo de los tiempos. El problema estriba en averiguar si esa conciencia representa una aberración o está inspirada por el Espíritu Santo. La omisión en tomar conocimiento de esas aspiraciones, cualquiera que sea su origen, puede muy bien privar al catolicismo de una fuerza poderosa en su lucha contra el materialismo y el ateismo. Debiéramos aprender de los marxistas, perfectamente conocedores de la plena participación de la mujer como elemento esencial para el éxito de la revolución. Si ha de llevarse a realización la revolución pacífica de la edificación del reino de Cristo, la mujer debe desempeñar un papel tan cabal como sea posible. No utilizar las reservas ya disponibles en las mujeres teológicamente formadas, en servicio de mayor actividad apostólica produce la impresión, por decirlo con la mayor suavidad posible, de mala administración. La cosecha está más que madura, hay obreros voluntarios".

superiores, dirigentes y dirigidos, poderosos y desposeídos, y la sujeción a poderes jerárquicos.

iii) La sabiduría y la razón como atributos del rango.

iv) Normas que dan ocupación, fragmentan y expropian el tiempo y lo organizan.

Se trata del mismo tipo de poder sobre el que se desarrollan otras corporaciones —estatales, públicas, como el ejército y los partidos políticos, y privadas como la familia. Es el poder que se caracteriza por el dominio, el control y la sujeción del sujeto individual por otros sujetos cuya acción política es doble: directa y personal, a la vez que es representación institucional. Las instituciones son en esta dimensión, síntesis del orden de la sociedad y del universo. La obediencia se basa en la sumisión de las individualidades (anuladas) a la satisfacción de los intereses de la institución. La otra fuente de sus características de poder se encuentra en su patriarcalismo. De hecho es posible imaginar a las congregaciones como ejércitos consagrados.

En los conventos de monjas, las representantes y encargadas de llevar a cabo ese poder a nombre de la institución patriarcal y de la jerarquía masculina, son mujeres. La delegación de funciones y de atributos del poder en quienes por su condición genérica son subalternas y se encuentran sometidas a dominación, es un fenómeno político decisivo.[33]

El mundo religioso femenino tiene sus propias representaciones internacionales y locales de órdenes que en su mayoría fueron fundadas por hombres. Cada comunidad tiene una estructura organizativa constituida por puestos que dan rango y prestigio diferentes a quienes los detentan.

La maestra de novicias, por ejemplo, tiene a su cargo la responsabilidad en la dirección del proceso de iniciación que

---

33 El poder delegado es el que otorga quien lo tiene, a otra persona, institución, o cosa para que lo ejerza en su nombre. La mayor parte del poder de las mujeres en la sociedad patriarcal es delegado y su contenido es patriarcal. Sobre todo el que se deriva de la división genérica del mundo y del ámbito de la reproducción reservado a las mujeres. El poder propio de las mujeres como autoafirmación surge precisamente, de la autonomía frente a ese poder patriarcal.

conduce a la formación de la monja. Su influencia directa sobre las novicias abarca varios años, mientras están bajo la tutela de la maestra. Posteriormente, cuando son monjas, mantienen fuertes lazos con ella. En general, la maestra de novicias es valorada por su seguridad, por la firmeza de su fe y por su lealtad a la institución. Lo que más cuenta para las novicias es la comprensión, el afecto y la protección que les brinda en una etapa marcada por el conflicto. Un requisito indispensable, muy apreciado por la institución, es su capacidad disciplinaria sobre las jóvenes. Cualidades todas —fe, lealtad, afectos, protección, disciplina—, identificadas con un comportamiento y con una personalidad maternales.

La maestra de novicias es una madre sustituta, que acoge a la mujer y le enseña, entre otras cosas, a desestructurar los elementos de la feminidad que se contraponen con su nuevo estado. Le hace apreciar nuevas formas de ser y de actuar, le muestra el estereotipo al que debe asemejarse. Su poder deriva de estas funciones esenciales tanto de la institución, como de la vida cotidiana conventual; proviene también de la lealtad y la obediencia que le otorgan las novicias, ligadas a ella afectivamente.

La mentalidad infantilizada de las monjas es doble: femenina por su condición genérica, y regresiva por su separación del mundo. Al ingresar a la vida conventual las novicias viven una ruptura social y afectiva de magnitud enorme y la experimentan como un abandono. Reviven la separación primaria con la madre y en esa desolación se acogen a la iglesia al convento-claustro-matriz, mediante su fe y su amor a Dios. Así, iglesia, convento, Dios y madre, se materializan preferentemente en las relaciones cotidianas, en la maestra de novicias.

Otro cargo importante es el de ecónoma. No importa qué tan pequeña o grande, que tan rica o carente de recursos sea la comunidad, este puesto siempre es muy importante. La ecónoma es la administradora de los bienes. En las órdenes de tipo empresarial propietarias de escuelas, de hospitales y de otros bienes, manejan millones de pesos, deciden inversiones, cobran dividendos; en realidad son verdaderos departamentos de administración financiera. En las comunidades pobres, la ecónoma "hace milagros" para que alcance el gasto.

En cualquier caso, el hecho de manejar los bienes permite a la ecónoma ejercer sus poderes: de ella depende la satisfacción de las más mínimas necesidades personales de las religiosas. En ocasiones, es la ecónoma quien va de compras, quien sale a la calle, mientras las demás permanecen enclaustradas; en otras, es ella quien distribuye según su criterio el dinero para los camiones, para útiles escolares y todo tipo de satisfactores individuales. Religiosas pobres y ricas coinciden en la importancia de "estar bien" con la ecónoma para poder estudiar o comprar cualquier cosa. Conocí verdaderas dictadoras, en particular viejas monjas hechas a la antigua que no aceptaban a las jóvenes y trataban de someterlas a través del dinero.

El poder tiene una cima y en ella se encuentra la madre superiora. La máxima aspiración de muchas monjas, en cuanto a ascender en su congregación, es convertirse en superiora. En los conventos de clausura, las religiosas tienen el derecho a elegirla entre sus miembros; en los de vida activa, es designada por el obispo.

Según un confesor de religiosas, la diferencia entre elección y designación se basa en las dificultades que impone la vida en clausura, y en la preferencia de las autoridades eclesiásticas, de que sean las monjas quienes nombren a la que mejor las "controle". "Imagínese, puras mujeres viviendo en clausura, siempre juntas, para toda la vida, tienen sus problemas cotidianos —no crea usted—, si se les designa una superiora, habría más posibilidades de equivocarse y aquello se volvería ingobernable" (testimonio).

La superiora es la representante de su organización ante las autoridades eclesiásticas y ante la sociedad, y a la vez es dirigente política de su comunidad. Es superior(a) y es madre de las religiosas a su cargo. Varían el rango y el poder de las superioras de acuerdo con la importancia reconocida a su congregación. En su interior, la Superiora toma las decisiones, organiza las actividades colectivas, vigila el cumplimiento de las normas, otorga permisos, sanciona la ruptura de la disciplina, asigna los castigos y decide cuándo se han cumplido.

La madre superiora interviene de manera permanente en los

conflictos surgidos de la convivencia entre mujeres que comparten espacios y obligaciones, desde posiciones de poder desiguales.

En el microuniverso cotidiano de las religiosas, la superiora es la portadora de la justicia y de la razón, desde su personal punto de vista amparado por la iglesia. Son incontables los conflictos surgidos por el autoritarismo de las superioras y la indefensión de las religiosas. La mayoría de ellos son enfrentados de forma privada y bilateral.

Así, la monja acusada no puede apelar a la solidaridad de las otras, ni presentar un poder defensivo, para contrarrestar el poder absoluto de la iglesia encarnado en la superiora. Frente a ella está desarmada aunque esté equivocada, sea injusta, actúe con favoritismo hacia algunas o con saña hacia otras. Quien tiene el poder tiene la razón, aunque se afirme que "el amor divino es aquel que hace de un convento un mundo al revés" (Ligorio, 1871:309).

Las religiosas no tienen la posibilidad de decidir sobre sus vidas. Las de vida activa son cambiadas de comunidad, de trabajo o de actividad, enviadas al extranjero, o a algún otro estado, sin que sean tomados en cuenta sus intereses o su opinión. Ellas deben obedecer y considerar las contrariedades que les pueda ocasionar alguno de esos cambios, como pruebas para superar el egoísmo y mostrar su vocación y su amor a Dios.

En su particular concepción del mundo, el voto de obediencia es interpretado y es vivido como una de las más altas expresiones de la humildad, virtuosa aspiración de todo cristiano y cualidad ineludible de las religiosas. La obediencia a la divinidad se traduce entonces en la obediencia a la iglesia, a los votos y a la legislación interna de cada orden, llamada "constitución". Se trata, en concreto, de la obediencia a las decisiones y mandatos venidos desde cualquier peldaño de la jerarquía. Sin la obediencia en la vida cotidiana, sería imposible lograr el funcionamiento de la vida en común. Sería muy difícil subsumir los intereses individuales en los de la iglesia; tampoco sería posible el desempeño de las actividades derivadas del apostolado[34] en la parroquia y en los espacios propios al carisma de cada congregación.

---

34 "El apostolado de los religiosos consiste, antes que nada, en el testimonio

> Y dijo Jesús: "Yo me voy, me buscarás y no me hallarás, y morirás en tu pecado".[35]

Como transgresión culposa del poder, el pecado implica impureza, contaminación, daño de la persona a sí misma y coerción divina como castigo, pérdida de la gracia y el sufrimiento del mal como consecuencia. Es el estado de mayor vulnerabilidad en que puede situarse el sujeto frente al poder divino.

Si el voto de obediencia es violado, no sólo se comete un pecado y hay que resarcirlo, la infractora es además objeto de reprimendas y castigos especiales. El rigor varía de acuerdo con la modernización y apertura de la orden y del convento; mientras

---

de su vida consagrada, que están obligados a fomentar con la oración y la penitencia" (Título VI, Cap. 1, Art. 1. NDC:699). El apostolado contemplativo es altamente valorado: "Los institutos que se dedican íntegramente a la la contemplación ocupan un puesto singular en el Cuerpo místico de Cristo, ya que ofrecen a Dios el sacrificio eximio de la alabanza, ilustran al pueblo de Dios con frutos ubérrimos de santidad, lo mueven con su ejemplo y lo dilatan con una misteriosa fecundidad apostólica. Por ello, por mucho que urja la necesidad del apostolado activo, los religiosos de estos institutos no pueden ser llamados para prestar su trabajo en ayuda de los varios ministerios pastorales". Por cierto, hay una forma de dedicación a Dios exclusiva de las mujeres. Se trata del *orden de vírgenes*, "que haciendo el santo propósito de seguir más de cerca a Cristo, son consagradas a Dios por el Obispo diocesano, según el rito litúrgico aprobado, se desposan místicamente con Cristo Hijo de Dios y se dedican al servicio de la Iglesia" (Parte III, Título 1, Art. 5. NDC:261). Para ayudarse entre sí, las vírgenes consagradas pueden asociarse. De hecho existen diversas agrupaciones de mujeres del mundo que destinan su vida virginal a la divinidad.

35 La pérdida del amor de Cristo es argumento reiterado para convencer de la necesidad de la confesión —frente al adversario protestante—, expuesto en el libro *Confesión o condenación* por el Pbro. José M. Vilaseca. No es suficiente confesar, sino hacerlo bien. En su interpretación de los castigos divinos Vilaseca concluye: "Adán confesó mal su pecado porque en vez de reconocerle sencillamente, echó la culpa a su mujer y a Dios mismo diciendo: que la causa de todo era la mujer que él mismo le había dado por compañera y la mujer echó también la culpa a la serpiente diciendo que la habían engañado. Ambos se confesaron, pero por haberse confesado mal fueron condenados a soportar los trabajos de este mundo, a morir en esta vida y a sufrir las consecuencias de la muerte" (1903:9,189).

más cerrado es priva la correlación interna para el enfrentamiento de los conflictos. La infracción de las normas no puede mantenerse en secreto porque mentir de manera deliberada o por omisión es pecado.[36]

La divinidad todo lo sabe, todo lo ve; su omnipotencia y su omnipresencia son elementos de compulsión que llevan a las religiosas a concluir con la confesión del secreto. Por medio de la introyección de normas éticas, se produce en ellas el efecto deseado: deben sentir intervenido hasta el pensamiento, como de hecho lo tienen. La perfección del mecanismo se logra cuando cada una es vigía de las otras y de sí misma.

La interiorización acrítica del estado coercitivo —asimilado al amor a Dios— evoca la red de mecanismos de control externa a los individuos que los conduce a convertirse, casi sin darse cuenta, en su propia "policía del pensamiento".[37] Aunque la divinidad lo sabe todo, la monja, debe confesar sus faltas, sus errores, sus malas acciones o pensamientos; debe vivir intensamente la culpa. La diferencia con los fieles está en que ellos pueden omitir la confesión, pues se requiere su voluntad para realizarla.

Para la monja, en cambio, la confesión es ineludible y signa su relación con Dios, con el poder. La confesión[38] consta de tres fases:

La primera es íntima y personal, significa el reconocimiento individual de la culpa y se le llama acto de contrición. Consiste en

---

36 "Si pecado es la transgresión de la ley divina; o con San Agustín y Santo Tomás: un dicho, hecho o deseo contra la ley eterna de Dios Pecado" (Busquet y García-Bayón, 1957:69). Los pecados son espirituales y carnales por el sujeto que los comete; por el efecto son veniales y mortales; por el término pueden ser contra sí mismo, contra Dios y contra el prójimo, por la causa son de ignorancia, de fragilidad, de malicia; por la deliberación son materiales y formales.

37 Orwell, *1984*.

38 La confesión es el sacramento de la penitencia. En él ". ..los fieles confesando sus pecados a un ministro legítimo, arrepentidos de ellos y con propósito de su enmienda, por la absolución que les da el mismo ministro, obtienen de Dios el perdón de los pecados cometidos después del bautismo, y a la vez se reconcilian con la Iglesia, a la que, pecando, ofendieron" (Parte 1, Título IV,883. NDC:404). Hay otra forma de perdón además de la penitencia, se trata de las indulgencias que "consisten en el perdón ante Dios, de la pena temporal por los pecados ya

"el arrepentimiento por haber ofendido a Dios, sólo por ser quien es" y sirve como preparación para el siguiente paso.

En la segunda fase interviene la divinidad. Su presencia se da por mediación del sacerdote en la plenitud de su poder jerárquico y genérico, quien escucha a la infractora —sin ver su cara y sin que ella pueda verle, para evitar un contacto directo entre ellos como hombre y mujer—; le pide explicaciones y la narración de los más mínimos detalles, conforme a un interrogatorio estereotipado. A continuación, el sacerdote la reprende y actúa sobre la culpa (la exalta o la exonera), y le da en nombre de Dios, la absolución o perdón. Previamente, le manda una penitencia que debe ser cumplida para que la absolución tenga efecto.

La penitencia consiste en hacer oraciones, ayunos, y mandas que implican el sacrificio de algo importante para la persona, o el ofrecimiento de hacer algo específico. En muchas ocasiones la penitencia implica la laceración y el dolor corporal. Se trata de lograr que la monja prometa a la divinidad, no volver a hacerlo, y que lo consiga.

Los museos religiosos muestran toda clase de objetos de tortura, como testimonio de los castigos y flagelaciones[39] usados por las religiosas para purgar los pecados, en particular los de "la

---

perdonados en cuanto a la culpa... La indulgencia es parcial o plenaria, según que libera de la pena, en parte o del todo. Todos pueden ganarlas para sí o para los difuntos como sufragio" (Parte 1. Título IV. Cap. IV:900. NDC:413). Las indulgencias se obtienen al rezar por el Papa, por bendición papal, por visitas a basílicas sagradas, por usar objetos bendecidos por el Papa, por asistir a rituales, por hacer actos de adoración y oraciones especiales, etc. (NDC:413-416). Las religiosas pasan el día muy afanadas en conseguir indulgencias para ellas y para sus muertos (familiares, conocidos, sacerdotes, religiosas); muchas viven en una especie de torneo por la santidad, compiten entre ellas, y son duchas en las clasificaciones.

[39] La flagelación ha sido analizada como práctica erótica asociada a la represión. González Durro (1976:16) considera a los flagelantes medievales expresión del retorno deformado o desviado de lo reprimido: "En Europa durante la edad media estuvo muy difundida la práctica de la flagelación pasiva como una forma de penitencia y de mortificación de la carne concupiscente. Los resultados de dicha práctica fueron contrarios a los deseados, y al final la propia iglesia hubo de condenarla, pues se comprobó que la flagelación actuaba como estimulante de la sexualidad, favoreciendo la apreciación de lo que más tarde habría de llamarse sadismo y masoquismo".

carne": los cilicios, hechos de sacos o tela burda y áspera que lastiman la piel, de fajas de cerdas o de cadenas múltiples de fierro con puntas, se entierran en la piel hasta sangrarla y en ocasiones provocan heridas y llagas, sobre las cuales vuelven a aplicarse; las coronas de espinas, deben colocarse en homología con Cristo; el palo codal, se cuelga al cuello en señal de penitencia y fue transformado en un collar con cuentas de fierro.

Las disciplinas son instrumentos con varias ramas de cáñamo, de correas, o de cadenas y servían para flagelarse, son muy similares a los azotes, hechos de cuerdas anudadas o de varas para aplicarse de la misma manera; los abrojos son de metal, con un sinnúmero de púas; se usan también las pelotillas, bolitas de cera con puntas de vidrio.

Cualquier objeto que haga daño es bueno para la flagelación. Pero no basta. Los objetos de penitencia deben ser hechos especialmente para este fin, y por las mismas monjas. En el pasado de manera generalizada y ahora mucho menos, estos instrumentos de penitencia han constituido parte del menaje de conventos y celdas, y en el caso de los cilicios que se llevan puestos, han sido parte del hábito de las monjas.

A raíz del Concilio Vaticano, avanzó una tendencia contraria al sufrimiento y al dolor como ejes del catolicismo y estas prácticas fueron prohibidas. Hoy se supone están abolidas. Sin embargo, son también reductos políticos de quienes no aceptan las reformas. Religiosas "formadas a la antigüita", por lo general viejas, aunque las hay jóvenes, prefieren la vida religiosa al estilo de antes, y aseguran hacer toda clase de penitencias dolorosas.

Las monjas más cumplidas cuentan con orgullo y satisfacción cómo se someten gustosas al castigo. Otras, en cambio, a raíz de las prohibiciones conciliares que les permiten criticar estas prácticas, se muestran ufanas al relatar los mil y un artificios para aparentar la flagelación. Un grupo de ellas contó cómo todos los viernes eran destinados al castigo: en su dormitorio colectivo, por la noche, en camisón y con la luz apagada "para no vernos los cuerpos", debían azotarse al unísono. Varias de ellas "le daban duro a las pobres camas para que oyera la maestra de novicias. Lo hacíamos tan bien que la pobrecita hasta nos consolaba y nos

decía que no nos diéramos tan duro, que lo importante era el arrepentimiento".

Además de estos castigos existen otros para quienes cometen faltas muy graves y para las reincidentes. Cuentan del "emparedamiento" o reclusión en celda de castigo: aisladas de todas durante un tiempo, las monjas pecadoras añaden al encierro y a la soledad, la supresión casi total de los alimentos. Esta práctica está vigente en la actualidad, porque se la considera menos cruel que otras. "Pero al fin y al cabo —dice una superiora—, necesitamos formas de correción porque si no..., siempre hay hermanas rebeldes, que ya se me hubieran subido a la cabeza" (testimonios).

A pesar de la prohibición, la mentalidad del castigo como autoagresión corporal está muy extendida, sólo que se ha vuelto menos drástica, se ha modernizado. Pero las religiosas de una manera o de otra siguen lastimando su cuerpo y se privan de la satisfacción de necesidades vitales, para zanjar sus deudas con el Señor y para obedecerle y amarle hasta el dolor.

Autoidentidad

Desde la construcción de sí misma, de sus necesidades, de sus temores y de sus aspiraciones, la identidad genérica de la monja es explícita y fundamentalmente sexual. Por más ocultamientos culturales, por más negaciones, lo cierto es que su situación particular, su ser social específico, pasa esencialmente por su sexualidad.

El cuerpo de la monja es cuerpo de mujer. Pero la monja no tiene una clara identidad genérica, ser monja significa para ella la renuncia a lo que en nuestra cultura son los atributos de la mujer como género: la sexualidad procreadora y la erótica que corresponde al grupo ético de mujeres buenas, al cual pertenece.

La monja renuncia a aquello que identifica a las mujeres culturalmente y que les da vida social: la maternidad y la conyugalidad, la relación con los hombres:

"Yo me miro y me toco y no me siento como las demás", "la vida en el convento hace que se nos olvide lo que éramos afuera, acá somos como angelitos, venerando al Señor", "a mí lo que me gustó del convento desde antes era volverme buena y no andar ahí

nomás de loca enseñando todo, haciendo porquerías —que el Señor me perdone—, yo no nací para esas cosas, por eso me metí de monja" (testimonios).

La diferencia con las otras mujeres, y la consecuente imagen de ellas mismas como ajenas, no evidencian sólo un problema de conciencia. Es una situación creada por el modo de vida particular de las monjas: sobre una biología femenina, sobre el sexo femenino, se da la negación del ser social mujer. La negación se complica porque a la desfeminización de las monjas no se le llama así. Despojadas de definiciones sustanciales, su feminidad queda, en apariencia, cimentada en los hechos físicos de su cuerpo: en el sexo.

Las monjas: ¿un género supernumerario?

En torno a los votos y al carisma vividos, se conforma un modo de vida diferente para las religiosas. Por este sendero se alejan, alienadas, del resto de las mujeres. En el proceso que se inicia en su casa y continúa en el convento del noviciado a la profesión, las monjas se vuelven diferentes —sagradas, separadas—, de las mujeres que ellas mismas fueron antes.

Si el género se construye históricamente a partir de la combinación de características específicas, y que la condición genérica de las mujeres en nuestro mundo se construye sobre el cuerpo, sobre la sexualidad procreadora y erótica y sobre el poder. Si esta construcción genérica produce a las madresposas en la procreación, y a las prostitutas como especialistas del erotismo, la existencia de las monjas, como seres diferentes a las otras mujeres, suscita preguntar si desde temprana edad y luego por la vía de la consagración religiosa, algunas mujeres transitan a un nuevo género, a un género diferente. Sus vidas se alejan tanto de las características dominantes que definen a las mujeres en la sociedad, que tal vez el ritual del velo significa mucho más que el matrimonio con Dios, y el claustro sea más que un espacio de adoración. Veamos:

El voto de castidad, neutro en apariencia, es un voto diferencial para las mujeres y los hombres religiosos. Es un voto cuyo contenido diferente lo hace opresivo genéricamente: Para ellas es estric-

lo y pretende anular aspectos esenciales de su vida genérica sobre los que se levanta la definición histórica de la mujer y, en consecuencia, la definición de las monjas como mujeres. Ellos pueden transgredirlo.

Las religiosas están sujetas a su cuerpo y la virginidad es un presupuesto de la castidad. Al optar por la consagración, la virginidad se torna perpetua para ellas. Así, el himen es el sello que lacra un cuerpo intocado. No debe ser poseído (penetrado) por nadie. Por ningún hombre.

Se supone que sólo los hombres pueden tener contactos eróticos con las mujeres, por eso el voto de castidad sólo hace referencia a la heterosexualidad. El homo y el autoerotismo proscritos, son ignorados. Lo malo no existe. De ahí que el himen debe ser cuidado y protegido de los hombres. La virginidad de las monjas, que es un estado temporal para las otras, debe ser construida y alimentada cada día y para toda la vida. Como el resto de las mujeres, las monjas tienen en su himen un don preciado: asegura a la sociedad y a la iglesia patriarcales la pureza del cuerpo y de la subjetividad de sus mujeres sagradas.

La virginidad es síntesis de todas las renuncias: es inicio y fin de la negación de la feminidad histórica de la mujer consagrada a la divinidad. La monja se sacrifica, se mantiene virgen para toda la vida. En una religión que combatió a los "paganos" por sacrílegos, la virginidad perpetua es un sacrificio real y simbólico de la monja a la divinidad y a los hombres. Es una inmolación que reprime el erotismo (dominante), la renuncia a la vida compartida, íntima y parental con los hombres. La virginidad significa además, la abdicación de la maternidad.

Además del voto de castidad, que para las monjas significan también el de celibato y el de esterilidad, su vida erótica consiste en un sinnúmero de tabúes verbales, de pensamientos y fantasías, de deseos y de prácticas, incluso de saberes y conocimientos sobre la sexualidad.

Con este sistema de prohibiciones se pretende negar la sexualidad que para las mujeres es base de su condición genérica. cimiento de las formas de ser humanas reservadas para ellas. De hecho, al negar la sexualidad se niega a la monja como mujer, y

se la constituye en tabú, en su autoidentidad, y en la relación con *los otros*.

Pero la monja es un ser social y simbólico dialéctico: es el símbolo de la negación de la feminidad, por amor. Y, a la vez, la renuncia amorosa la feminiza, y ella simboliza entonces la subjetividad ideal de la mujer: la monja es mujer porque ama en la renuncia de sí misma.

Las prohibiciones y los deberes genéricos que enfrentan las religiosas tienen su base en las prohibiciones y en las imposiciones que definen la vida del conjunto de las mujeres. Es cierto que varían entre ambos grupos, no son una calca. Por el contrario, aquello que es obligatorio para las madresposas y las mujeres malas, está prohibido a las monjas y, a la inversa. Sin embargo, los principios sobre los que se levantan los tabúes o las obligaciones normativas, son los mismos.

Concilio y opresión

El Concilio Vaticano II modificó apenas la vida de las religiosas. No tocó los fundamentos de la renuncia, de la entrega, y de la relación desigual de las mujeres con Dios y con la iglesia. En el Decreto *Perfectae caritatis* (Documentos Vaticano II, 1967:406) Se resumen los cambios en la vida de las religiosas: se propone que en los conventos exista una sola categoría de Hermanas, debido a la existencia de diversos rangos y sujeciones entre ellas, y a la convivencia de niñas a su cargo y sirvientas. Se mantiene la clausura papal para las religiosas contemplativas "pero adaptada a las condiciones de los tiempos", con lo que se introduce en los conventos la televisión, por ejemplo. Se modifica el hábito también adaptado "a los tiempos". Se permite a las religiosas el estudio después del noviciado, en particular, sobre "la mentalidad y las costumbres de la vida actual".

Es decir, de las 14 mil propuestas de modificación recibidas, la reforma conciliar se concretó para las religiosas en una actualización, en una puesta al día de ciertos aspectos, algunos de ellos importantes, como la posibilidad de estudiar profesiones y temas de actualidad que les estaban vedados.

El Concilio sancionó procesos de democratización de la vida

conventual que existían de hecho, y estimuló otros. Estos cambios se concretaron real y simbólicamente en las modificaciones de la indumentaria. Las reformas conciliares fueron producto de luchas políticas e ideológicas entre corrientes modernizadoras y conservadoras de la iglesia, entre grupos de interés y grupos de religiosos comprometidos con "la opción por los pobres". Sin embargo, es evidente que salvo las nuevas posibilidades de acceso al conocimiento y algunas formas democráticas de convivencia y organización, las determinaciones de la opresión eclesiástica de las monjas quedaron intocadas.

La concepción básica de la iglesia sobre las mujeres como seres-objeto, que sólo existen en función de su relación con *los otros*, es expuesta en el "Mensaje del Concilio a las Mujeres". Éste es el tratamiento que el Concilio reformista les da:

> Y ahora es a vosotras a quienes nos dirigimos, mujeres de todas las condiciones, hijas, esposas, madres y viudas; a vosotras también, vírgenes consagradas y mujeres solitarias. Sois la mitad de la inmensa familia humana (Documentos Vaticano II, 1967:623).

Ya ubicadas en la casa como espacio vital, con los hijos, al cuidado de todos, destinadas a ser-para-otros y a ser-de-otros, el Concilio reafirma la identidad sufriente de las mujeres, en su existencia destinada a los otros:

> Mujeres que sufrís, en fin, que os mantenéis firmes bajo la cruz a imagen de María; vosotras, que tan a menudo, en el curso de la historia, habéis dado a los hombres la fuerza para luchar hasta el fin, para dar testimonio hasta el martirio, ayudadlos una vez más a conservar la audacia de las grandes empresas, al mismo tiempo que la paciencia y el sentido de los comienzos humildes (*ibid*:624).

De los motivos para ser monja

> ***Pensé yo que huía de mí misma,***
> ***pero ¡miserable de mí!, trájeme a mí conmigo***
> ***y traje mi mayor enemigo en esta inclinación...***
>
> Sor Juana[40]

La vida de las mujeres que optan por la vida religiosa significa un capital real y simbólico que ellas dan a la divinidad a cambio de la salvación.

Los motivos de las mujeres para aspirar a la vida religiosa pueden agruparse en una reducida tipología que abarca el conjunto de su vida social: místicos, familiares, eróticos, económicos, de salud, sociales. La mayoría de las monjas sólo reconoce sucesos circunstanciales que rodearon su ingreso a la vida religiosa. En su conciencia, sin embargo, sólo aparecen los místicos como motivos "verdaderos". Ninguno de los motivos enunciados se presenta de manera exclusiva, por el contrario, juntos constituyen una unidad de determinaciones que orientan e imponen el camino de la vida religiosa a algunas mujeres. La tipología sólo resalta el ámbito o aspecto específico que, en los casos concretos, aglutina al resto.

La predestinación mística. La explicación de las monjas o de las aspirantes a la opción vocacional religiosa, tiene siempre un carácter místico y responde al discurso interiorizado por ellas después del hecho: es el discurso institucional de la iglesia. Aun cuando de manera personal no hayan tenido experiencias místicas premonitorias, todas las monjas tienen una pequeña historia mística propia que da sentido a su iniciación, la convierte en un hecho sagrado, y creen en ella fervorosamente.

En el discurso institucional al que se alude, relatado por las religiosas, la mujer se caracteriza por ser una predestinada[41] y una elegida por la divinidad para consagrar su vida al estado religioso. Es la divinidad quien asigna a ciertas mujeres excepcionales esa misión y esa calidad ontológica. La llamada vocación está signada

[40] Sor Juana, *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, 1691:34.

[41] Weber (1979:450) considera que "La predestinación otorga al 'agraciado' la medida más alta de certeza de salvación una vez que está seguro de pertenecer a la aristocracia de los elegidos. Pero el individuo necesita síntomas de que posee este

por el poder sobrenatural, por el poder sagrado: no es la mujer quien decide sobre la base de una inclinación o predilección autónoma por la vida religiosa.

Ella cumple un mandato unilateral, mandato que debe reconocer con gratitud ya que se trata a la vez, de una distinción. La divinidad elige y designa entre las mortales a unas cuantas, cuya misión será hacer oír su voz, comunicar su existencia, vivir en holocausto, purgar las penas de los demás y adorar a Dios.

En la distinción al ser elegida entre las demás, se encuentra nuevamente el principio de diferencia, de separación de *los otros* que caracteriza en las diversas religiones a quienes conforman los cuerpos de funcionarios destinados a su práctica social, política e ideológica. La distinción les valoriza además, su rango y su prestigio. En la decisión divina se reitera el principio del poder patriarcal sagrado: las mujeres no son sujetos, en el sentido de poder en práctica su voluntad. El poder de decisión sobre sí mismas está vedado para ellas. Otros deciden sobre su vida: en esta circunstancia se trata de Dios y las mujeres elegidas deben sentirse agradecidas por la deferencia. En la relación entre Dios y la elegida, la divinidad es la síntesis del poder del conjunto de determinaciones sociales y culturales que imponen a la mujer ser monja.

Un buen número de religiosas recibió el "llamado del Señor" de manera directa o por medio de visitas y anunciaciones angélicas en los sueños, a través de apariciones en estados de ensoñación o durante fiebres elevadas y ataques de diverso signo. En muchos casos fueron Santos o Santas, en otros fue la misma Virgen en sus múltiples advocaciones. Estos mediadores comunicaron los deseos o la designación de la divinidad a la mujer señalada. Otras recibieron el "llamado" a través de "visiones", por medio de presentimientos e intuiciones. Pero hubo a quienes se les apareció "el mismísimo Señor Jesucristo".

---

incomparable carisma... Ahora bien: como a Dios le plugo revelar algunos preceptos positivos respecto a los actos que le agradan, aquellos síntomas sólo pueden consistir en la prueba decisiva ...de la capacidad de colaborar como instrumento de Dios en su cumplimiento, y de manera continua metódica, pues la gracia se tiene por siempre o no se tiene".

Los signos o señales permitieron a las designadas darse cuenta, desde la fe, que su vida debía destinarse al servicio de Dios. Las señales aparecieron durante la infancia o en la pubertad, siempre en circunstancias de conflicto o de excepción: en crisis personales o familiares, catástrofes (durante sequías, temblores, inundaciones), en accidentes o enfermedades propias o de personas queridas, generalmente parientes, también por la muerte de alguien, y finalmente, durante festividades religiosas, o por la presencia de prelados y del Papa.

Algunas mujeres que no recibieron las señales divinas hicieron la promesa de "dedicar sus vidas a Dios en religión", a cambio de la solución de la dificultad o de la recuperación de la salud por la persona afectada. En ellas no había aparecido consciente o explícitamente la vocación religiosa; su entrega a Dios sucede al milagro y tiene el carácter de pago a la divinidad por la solución de los problemas, pago que inicia un compromiso para toda la vida y que es saldado con la vida misma. En ambos casos, el orden de la relación con la divinidad es diferente:

En el primero, la mujer invoca a la divinidad, la solicita y le ofrece su vida. La divinidad responde con el milagro, señal de que acepta a la implorante mujer como religiosa. Si el milagro no se produjera, la respuesta divina habría sido negativa.

En los otros casos, la acción inicial procede de la divinidad. Sin embargo, aun cuando el orden ha sido trastrocado, la relación de poder se mantiene siempre intocada, idéntica. El poder divino es unilateral y se manifiesta en la elección que conlleva la designación de la mujer como monja.

El ambiente familiar o comunal y la conciencia profundamente religiosa desarrollada en él, permiten que los signos reveladores tengan un significado unívoco y sean incuestionables como verdades sagradas. Culturalmente se conforma así la base subjetiva que permite construir, en la niña o en la adolescente, la consagración como única alternativa para vivir, es decir, como destino. En este sentido, la vida religiosa no es una opción, es un designio social interpretado de manera mística como mandato, como voluntad y como distinción divinos.

Bajo la motivación mística de la niña o de la joven para

convertirse en monja, se oculta la culpa. Culpa surgida de acciones o deseos infantiles que fueron asociados por ella misma consciente o inconscientemente, o por otras personas, con sucesos desagradables o importantes. La represión de los deseos genera agresión y culpa, las cuales pueden manifestarse en acciones autodestructivas.

En el caso de las religiosas la agresión tiene otro destinatario, además de ellas mismas, que sirve de recipiente a las kratofanías:[42] ese destinatario es el demonio. El Diablo, complemento político de Dios todopoderoso que recoge, inspira, siembra, tienta, e induce al mal. En un sentido el Diablo simboliza en cuanto vivencia subjetiva lo impuro, lo malo y lo inaceptado de cada persona, por eso se le conoce como el Maligno, es la síntesis de los pecados, es el pecado.

Para algunas monjas es evidente cómo el mal es exterior, el pecado está fuera de ellas; en otras en cambio, la acción del demonio es interna: la persona es tentada; en otras más el demonio se manifiesta a través de la persona, quien ha sido poseída.

La culpa original, a la que se hace referencia en el caso de las religiosas tiene un sinfín de matices y concreciones, y al ser reprimida genera ansiedad y agresión. La agresión es sublimada y se expresa en estados místicos de arrebato y fervor amoroso a Dios, o es canalizada en temor y odio al Diablo y a Dios. Estos mecanismos implican una ruptura de la persona: la autodestrucción se desvía y subsume, encuentra un objeto exterior en el cual plasmar las cualidades negativas propias —pecaminosas—, como la agresión. De esta manera la religiosa logra la purificación mística.

En la base de la vocación de Santa Teresita del Niño Jesús está una culpa original relacionada con el rechazo a su madre. Aparece

---

[42] En su *Tratado de historia de las religiones*, Eliade considera kratofanías a las manifestaciones de fuerzas ocultas cuya característica es que generan a la vez temor y veneración en los creyentes: "La ambivalencia de lo sagrado no es exclusivamente de orden psicológico en la medida en que atrae o repele, sino también de orden axiológico: lo sagrado es al mismo tiempo y maculado" (1984:57). Tal es el caso del Diablo.

en su su autobiografía con un tratamiento escueto y un comentario que la disuelven: (1983:9)

> He aquí algunas líneas de mamá, en confirmación de lo que yo hacía respecto al modo de demostrar mi cariño a mis padres: ¡La chiquilina es un diablillo sin rival, que me acaricia deseándome la muerte! ¡Ah, cuánto me gustaría que te murieras, pobre mamita mía!, y al reprenderla por tan extrañas palabras contesta con aire muy sorprendido: ¡Pero si yo lo digo para que te vayas al cielo; ya que tú afirmas que para ir allá ha de morirse uno! Cuando la dominan esos extremos de amor también le desea la muerte a su padre.

Teresita cita textualmente una carta de su madre cuyos objetivos eran minimizar la agresión de la niña y testificar a favor de su espíritu religioso desde los cuatro años, expresado como amor cristiano exaltado hacia sus padres. Tan grande es su amor que desea verles en el cielo. Teresita sólo podía interpretar su deseo como ejemplar y encomiable.

El deseo de la muerte de su madre, surgido de la disputa por el padre, que Teresita mantuvo con su madre toda su vida, significa a la vez, la disputa por un lugar en el mundo. Pero ocurrió que el deseo infantil de la muerte de la madre se realizó: la madre murió y en la mente mágica de la niña ella fue la causante de su muerte. El catolicismo y la vida religiosa en permanente exaltación, le ofrecieron el espacio para huir, enclaustrarse, expiar la culpa y realizar, al mismo tiempo, la negación de su madre, al ser monja.

El destino divino o la cualidad mística atribuida a la elección de la vida religiosa, explican y ocultan hechos centrales en la definición de las mujeres como monjas. Pero la vivencia mística actúa además con fuerza material en la subjetividad de quien opta por ser monja.

La huida familiar: "Entréme religiosa, porque... para la total negación al matrimonio que tenía, era lo menos desproporcionado y lo más decente que podía elegir en materia de la seguridad que deseaba de mi salvación... querer vivir sola... no tener ocupación

obligatoria que embarazase la libertad de mi estudio, ni rumor de comunidad que impidiese el sosegado silencio de mis libros".[43]

En la vida familiar hay una gama de problemas de relación con los parientes cercanos que afectan en la infancia o en la adolescencia a las mujeres que serán monjas. La profunda subordinación y la dependencia vital de las niñas en relación con los adultos, la indefensión en que se encuentran frente a su poder, y el papel de los padres en la formación del género y de la personalidad, hacen que algunas de ellas se defiendan y busquen soluciones optando por ser mujeres consagradas a la divinidad.

Padres autoritarios y despóticos que limitan la vida de las niñas y de las jóvenes, incluso con violencia, y que ejercen un poder total sobre sus vidas, decisiones, movilidad, horario, amistades, actividades, noviazgos, han sido el motivo que impulsó a algunas a ingresar a la vida religiosa. Ellas vieron en el convento la posibilidad de escapar al sojuzgamiento familiar, a la permanente humillación y a la violencia cotidiana. Santa Margarita María relata cómo a raíz de la muerte de su padre, ella y su madre vivieron bajo el yugo de los parientes paternos: "Mi madre había hecho dejación de su autoridad para cederla a otras personas que se envalentonaron de tal manera que ni mi madre ni yo habíamos pasado nunca por tanta esclavitud".[44]

La santa culpabiliza a su madre por haber cedido su autoridad a otros, por haberla abandonado. Este hecho generó un conflicto permanente con la madre y en su identidad genérica, sobre el que se levanta, en parte, la vocación religiosa de Santa Margarita.

---

[43] Ver nota 40.

[44] Agrega la monja Santa Margarita: "No pretendo hablar mal de aquellas personas, ni creo que hicieran mal procurándome molestias y sufrimientos —¡Dios me libre de eso!— ; ahora las considero solamente instrumentos de los que se servía el Señor para que se cumpliera su santa voluntad. Nosotras no teníamos ningún mando en la casa y no nos atrevíamos a hacer la menor cosa por nuestra cuenta. Era una continua guerra. Todo lo tenían cerrado con llave, hasta el extremo de no atreverme a ir a Misa, debiendo recurrir a mi tía para vestirme y peinarme decentemente. Tan aprisionada me encontraba que para cualquier cosa que se me ocurriese e incluso para salir de la casa tenía que contar con el beneplácito de tres personas" (Christian. 1981:21).

Se superponen también, el sometimiento de la joven y de su madre a los parientes paternos, así como la vida opresiva —ella la llama prisión—, a la que estaban sometidas. El padre muerto, el desencuentro con su madre y por consiguiente con su identidad genérica, y la opresión familiar, la hicieron huir y buscar en el convento un espacio cotidiano protector y tutelar.

Frente a cotidianidades hostiles, la vida religiosa es vista con un hálito de amor, de paz y de tranquilidad, justamente lo contrario de la experiencia vivida. Dios y la vida conventual adquieren en esta situación de desamparo y vulnerabilidad, una dimensión salvadora y materna para mujeres adoloridas con su identidad de mujeres, surgida de la experiencia. El Padre y Esposo divino, los muros del convento y los votos cobijarán a la doliente e indefensa mujer de los males mundanos.[45]

A su vez, la imagen estereotipada de la monja es identificada por las mujeres, con la bondad y con la santidad, cualidades atribuidas a las religiosas que conocen o de las que saben algo. Santa Margarita, como muchas religiosas, ve en ellas el modelo: "tenía grandes deseos de hacer cuanto hacían las religiosas; las consideraba a todas unas santas y pensaba que, de hacerme religiosa, me parecería a ellas. Esto despertó en mí tan vivos deseos, que sólo vivía para tal finalidad, aunque no me parecían lo suficentemente retiradas. Sin embargo, como no conocía a otras monjas pensé que quería quedarme allí" (Christian, 1981:15).

Las aspirantes buscan en las monjas protección y ser aceptadas. Ellas se miran en la imagen idealizada de la monja con la cual se identifican. Imaginan en la vida conventual la única salida a su problemática familiar, a la que asimilan con "el mundo", con el peligro. Ser monjas les permite vivir fuera del poder directo de la

---

[45] Al hurgar en los motivos de Sor Juana para convertirse en monja, en *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, Paz aventura esta sugestiva interpretación que se basa en el correlato entre claustro-matriz, encierro-vuelta a la madre: "No es un azar que la matriz se llame también claustro materno. Al enclaustrarse Juana Inés consuma el movimiento de repliegue al que he aludido ya más de una vez. Es una operación de retorno a la situación infantil, una verdadera clausura. La celda-biblioteca es la caverna maternal y encerrarse en ella es regresar al mundo del origen" (1982:118).

familia, de sus normas, de sus relaciones personales y de sus conflictos. La solución religiosa es óptima ya que permite la retirada y el acceso a un nuevo espacio vital, sin romper con ella.

La salida religiosa es bienvenida por la ponderación positiva del catolicismo y la admiración por las personas que sacrificando "los placeres del mundo" dedican su vida a tan noble misión. El ingreso de las jóvenes al convento no es visto como una ruptura, aunque los conflictos familiares hayan orillado en parte, al cambio de vida. El retiro al convento sirve a la joven y sirve a la familia para tener una explicación aceptable y para no abordar el conflicto en sus propios términos y en su lenguaje.

Las madres son, entre los parientes, quienes ven en la vida conventual la posibilidad real de que sus hijas dejen de padecer y las conducen por esa vía. En ocasiones son enfáticas y directas, casi lo ordenan, en otras se valen de su influencia y de su convivencia, y casi en silencio, discreta pero persistentemente, cultivan en sus hijas el deseo de ser monjas.

Algunas religiosas recuerdan haber oído a sus madres decirles desde niñas, lo hermoso que sería la bendición de dar una religiosa al Señor. Las madres conciben que son ellas como propietarias de sus hijas las protagonistas de la conversión de sus hijas. Que son ellas quienes hacen el sacrificio y se despojan de un bien preciado, para "entregarla al Señor".

Los motivos íntimos, dichos con medias palabras consisten en salvar a la hija del padre autoritario, o del esposo del mismo signo que, inevitablemente vendrá. Los poderes de padre y esposo sobre ellas y sobre sus hijas, son invencibles en el espacio de la convivencia. Así, la entrega de la hija a Dios y a la iglesia, es la única forma accesible para que la divinidad "en su infinita bondad, rescate a la hija del infierno en la tierra, y para que se convierta en un alma de Dios" (testimonios).

La entrega de la hija a la divinidad es un acto de reapropiación de la hija por la madre, de recuperación del poder perdido frente al padre a partir del nacimiento. Con este acto la madre se venga del padre, salva a la hija y cumple con Dios. Al dar a Dios como inmolación y como prenda a su hija, la madre se salva a sí misma.

Para muchas madres que orientan a sus hijas en este sentido,

es evidente que la vida religiosa es la posibilidad de no repetir lo que ellas mismas han sido y saben destino ineludible para sus hijas.

A pesar de la buena acogida familiar que recibe el cambio de las jóvenes a la vida religiosa sucede también, que los padres se oponen autoritariamente a ello. Al recibir la noticia fraguada en secreto y en complicidad con la madre, con otra pariente o con religiosos, los padres disgustados se niegan a dar el permiso requerido, "...creyendo que con eso, iban a impedirme ser monja". "Si te vas de monja, para mí estas muerta; ya no eres mi hija; no vuelvas a pisar esta casa; te has quedado sin padre..." Éstas y otras más, son las respuestas de los padres. Los motivos argüidos son diversos: "Esas cosas de la religión son de locas; son puras ideas tontas que te han metido en la cabeza las beatas y los curas...". La negativa es semejante a la de padres que se oponen al casamiento de sus hijas.

Las respuestas aluden, con lenguajes diferentes, a la ruptura y al castigo, a la amenaza de pérdida, a la muerte. Si no puedes ser mía, si has de pertenecer a otro, te prefiero muerta. Son los mismos padres quienes, en su relación autoritaria, dura y violenta, han contribuido a desarrollar en sus hijas temor y rechazo a los hombres. Ellas temen la violencia paterna, la identifican con la condición masculina y temen a todos los hombres. Tarde o temprano pasarán a la tutela del esposo, pero se niegan al matrimonio y optan por la vida religiosa: una vida entre mujeres, sin padres, sin esposos.

Así las amenazas de desconocimiento, de muerte, son para las jóvenes dolor y alivio; significan la justificación para finiquitar la relación opresiva con el padre. Su voluntad no intervino en la ruptura, lo cual sería un atentado y ellas deben ser humildes, obedientes y sumisas. Ingresan al convento por la cerrazón y bajo la responsabilidad del padre. Frente a la equívoca autoridad paterna, estas hijas tienen de su parte un poder superior que lo justifica todo: Dios.

Cuando el cambio a la vida religiosa ha significado un conflicto tan importante con el padre, las jóvenes huyen de su casa y de su padre para ingresar al convento, su refugio. La huida es una

ruptura y una afrenta total a la autoridad y al dominio patriarcal paterno. Pero en esa dimensión, las jóvenes ya están protegidas y autentificadas por el único poder superior al padre, el todo-poder.

Otros motivos familiares contribuyen al ingreso de las mujeres al convento. Entre ellos la existencia en la misma familia de otros religiosos. El ingreso de un familiar a la vida religiosa parece a primera vista, motivado por el ejemplo.

No obstante, en los relatos de algunas monjas es evidente la influencia formativa que tuvo en ella tener un pariente religioso, es la apariencia de algo más. Se trata de relaciones afectivas estrechas entre la aspirante y el pariente religioso. Hermanas entrañables, tío y sobrina, primos que no soportaron la separación cuando uno de ellos decidió ser religioso.

Mujeres que se sintieron solitarias y abandonadas, con un intenso sentimiento de pérdida, se han visto orilladas a ingresar al convento. Son frecuentes situaciones como la siguiente:

La hermana mayor ingresó al convento; el poder que ejercía sobre la hermana menor y la dependencia vital de esta última hacia la mayor, hicieron que ella también ingresara al convento para vivir en su compañía. Hay parientas que lograron vivir en la misma congregación y en el mismo convento, otras enfrentaron nuevas separaciones producto de las distintas posibilidades de cada una.

La política generalizada en las congregaciones trata de impedir que se dé este tipo de relaciones en su interior. Algunas fueron separadas deliberadamente "para que cada una siguiera su propio camino en pos del Señor" (testimonio).

Miedo al Eros. Este ámbito incluye vivencias de la sexualidad definidas por el miedo y la hostilidad a los hombres y a la sexualidad dominanate. Miedo y hostilidad fundados en experiencias hostiles y atentatorias contra la integridad de las mujeres y son sustrato de su cambio a la vida religiosa. Experiencias como éstas les ocurren a parientas o amigas de las religiosas, o a ellas mismas.

En el primer caso están innumerables relatos de mujeres cuyo miedo y resentimiento a los hombres se produce como consecuencia de la violencia ejercida por padres, esposos y amantes a sus madres, hermanas, otras parientes y amigas. Se trata de experien-

cias infantiles vividas como aprendizaje para ser mujer, en la desvalorización de la madre o de las mujeres cercanas, por el padre y otros parientes.

La servidumbre y la sumisión de la madre al padre y el autoritarismo, los malos tratos, la violencia física y la violencia erótica, conducen a las jóvenes a un extrañamieto en relación a su propio género. Atribuyen al género los hechos ultrajantes característicos de la vida de sus madres y de otras mujeres.

Ese rechazo al contenido de la identidad genérica considerada natural, ese "madre no quiero ser como tú", responde la interpretación: ser esposa, siempre y en todos los casos, significa ser como mi madre. No hay opción. Ese es el destino de mi madre y será el mío como esposa, como mujer-objeto-erótico.

"El calvario de las esposas es ése, ésa es su cruz", fue la conclusión de una religiosa al relatar las vicisitudes de la vida de casada de su hermana. Esa afirmación se complementa con esta: "todos los hombres, todos los posibles esposos, son como mi padre", referida por una religiosa, al relatar los abusos y el maltrato sexual a los que sometía su padre a su madre. Otra de ellas lo enunció así: "todos los hombres son iguales, menos El Salvador porque es hijo de Dios".

Conclusión: la única escapatoria posible al destino de esposa —desde cierta ética femenina católica—, es la vida religiosa. Como refugio a esta huida del erotismo hostil, la vida religiosa permite el restablecimiento positivo de la paternidad, mediante la negación del padre y de los hombres malos, simultánea a la entrega al padre-esposo-divino.

La ruptura con los hombres y con la sexualidad permanece oculta en la renuncia a la sexualidad debido a la exigencia del voto religioso; se oculta también en el trueque: rechazo a los hombres a cambio de su aceptación simbólica en el amor al principio patriarcal masculino, en el amor a Cristo.

Entre las vivencias eróticas personales que orillan a las jóvenes a la huida religiosa, se encuentran diversas formas de violencia.

La violación es la síntesis y el extremo de ellas. Varias religiosas relataron experiencias de este tipo, aunque no todas las consideran determinantes en su decisión de ser monjas. Entre quienes

fueron sometidas a violación, la mayoría fue violada en la infancia o en la adolescencia. El mayor número de ellas por parientes cercanos (hermanos, hermanas, primos, tíos, compadres, cuñados, padres, y por esposos o amantes de sus madres), o por amigos de la familia. Todas fueron violadas en el ámbito de la seguridad que impone el tabú del incesto a las relaciones de parentesco, y en el espacio de la seguridad doméstica, en sus casas, en fiestas, durante paseos familiares.

La reacción de esas niñas, permeada por su culpabilización —"la causante fui yo"—, y por la culpa como secuela de la violación —"soy impura", "he pecado", "vivo en el pecado"—, fue el silencio: guardaron en secreto la violación y, algunas, el aborto. No se atrevieron a enfrentar la incredulidad en su inocencia y cargaron con su pecado y con su culpa, con el odio a los hombres y el terror al erotismo.

Las fobias de algunas mujeres que sufrieron agresiones se ensañaron con su cuerpo: vergüenza de su cuerpo, de su menstruación, de sus senos. El odio y la rabia se dirigieron hacia ellas mismas, por ser mujeres. La violación generó el más doloroso desarraigo y la enajenación con su condición de mujer.

La experiencia inicial violenta y la autodevaluación las hizo considerar todo lo relativo a la sexualidad como indeseable, como pecado, presencia del demonio, y por extensión, para ellas, todos los hombres se convierten en violadores en potencia.

La forma decorosa, culturalmente aceptada para evitar la cohabitación obligatoria con un hombre debido al matrimonio ineludible, y para sacar de sus vidas la presencia cotidiana del agresor, es la vida religiosa. La consagración no sólo facilita esta exclusión, sino que la exige. Esas mujeres, niñas lastimadas y solitarias encuentran que "yéndose de monjas", no tienen que dar explicaciones, ni de lo sucedido, ni del rechazo a los hombres. Como monjas no tienen que explicar su renuncia a su destino erótico con los hombres.

Estas religiosas que sufrieron violación, buscaron y encontraron en la vida religiosa un espacio de seguridad entre mujeres, y un modo de vida en el que no debían servir más a quienes temían y odiaban. Por el voto de castidad aseguran, ante la posible censu-

ra, que la renuncia a los hombres no se debe al resentimiento. La castidad es requisito exigido en el convento, calificado por la renuncia amorosa que exime a las monjas de justificar aversiones y culpas.

Su cuerpo impuro es purificado y su pecado expiado en la entrega al Señor. La sublimación del erotismo lacerado, realizada en el amor a Dios y la presencia del Diablo como explicación, permitieron a muchas encontrar la "paz interior", emanada del misticismo del encuentro sagrado. Acogerse a la "vida en religión" les permitió encontrar en la Virgen la protección de la madre inmaculada, intocada eróticamente. Mediante la castidad esas religiosas se homologaron con la Virgen, a pesar de su impureza por la violación.

El torno del convento y los votos son las barreras físicas y políticas, las normas de vida salvadoras que han buscado mujeres marcadas por la violación, como protección para exentar las formas más aberrantes de la sexualidad patriarcal. El convento y la consagración constituyen así el espacio vital protector para mujeres que renunciaron al mundo en su huida del ultraje. Convertirse en monjas fue para ellas la única forma de ser mujeres, sin los padecimientos que significa serlo en el mundo.

Pobreza y vocación. Muchas jóvenes se alistan por miseria en el ejército del Señor. En la actualidad la composición de clase de las órdenes varía por países, por regiones, y de congregación en congregación. En México la mayoría de las religiosas son de origen pequeño-burgués: hijas de pequeños comerciantes de grandes y pequeñas ciudades y pueblos, de agricultores, de burócratas, de maestros, y de profesionistas medios y pobres.

En la Nueva España y aún en el México independiente, la mayoría de las religiosas eran hijas de "buenas familias" españolas y criollas.[46]

[46] Fueron dos las justificaciones para el establecimiento de los primeros conventos en la Nueva España: el creciente número de españolas y criollas que no tenían posibilidades de casarse, y la obligación de la sociedad de dotarlas de una vida digna en religión. Es claro que fuera del matrimonio y la familia las mujeres novohispanas buenas y decentes no tenían otra opción de vida más que la religiosa

Los padres destinaban una de sus hijas para el convento, en general aquella que no tenía buenos atributos para el matrimonio: por fealdad, por enfermedad, por diferente, por desobediente, por loca, o porque siempre había manifestado devoción. Se trata de "la quedada". Las familias procuraban tener una hija en el convento y los criterios de discriminación conyugal mencionados sólo servían para justificar por qué casaban a unas y cuáles eran entregadas a la iglesia.

En la actualidad, la separación entre la iglesia y el Estado ya no hace necesario establecer lazos de parentesco entre las clases dominantes y la iglesia, y han surgido nuevas posibilidades de vida para las mujeres, de tal manera que las burguesas ya no tienen como destino, ni como opción, la vida religiosa.

De esta manera son mayoritariamente mujeres pobres las que entran al convento. Muchas reconocen que su ingreso se debió a la necesidad y a la falta de perspectivas: "vengo de una familia muy pobre, tengo muchos hermanos y nos moríamos de hambre; le agradezco al Señor que me haya abierto su camino". Hay familias que repartieron a sus hijos con parientes menos empobrecidos y a una hija "le tocó ir a dar al convento". Otras más eran legas, muy pobres, voluntarias en conventos o sirvientas, a quienes "las hermanas permitieron ser monjas". El reconocimiento de la pobreza como motivo para profesar es directo y explícito y las explicaciones místicas en este caso son aleatorias.

Durante la colonia había recogimientos para mujeres pobres, prostituidas o viudas.[47] Los recogimientos fueron una vía de

---

bajo el tutelaje eclesiástico. Véanse Muriel (1992), Gonzalbo Aizpuru (1987 *a* y *b*). Giraud (1987).

[47] Los recogimientos fueron instituciones creadas para librar a la sociedad de las mujeres de 'mal vivir' y de las doncellas sin recursos según Gonzalbo (1987*a*:256): "Unas eran peligrosas porque ya habían conocido el pecado y era previsible su reincidencia, otras porque su necesidad las impulsaba a ganarse la vida de cualquier modo, y ambas porque su sola presencia y su desamparo eran una tentación para cualquier ciudadano que, lógicamente, pretendiera aprovecharse de tal situación... Muchas habían quedado excluidas de los conventos por no reunir los requisitos necesarios; las que no eran tan fervorosas, pero vivían pobremente y sin familia, buscaban un refugio decoroso que las amparase, y había

acceso a formas de vida enclaustrada y religiosa. Sin embargo, las más pobres ingresaban a los conventos como criadas de las monjas; no estaban atadas a la iglesia por los votos, pero compartían con ellas y bajo su mando y su dominio, la vida tutelada en el encierro, la pobreza, y las más de las veces, castidad.[48]

Hoy no es frecuente que cada monja tenga sus criadas y sus recogidas, pero el sistema clasista de jerarquías se mantiene en muchos conventos: las monjas pobres, o menos hábiles, las más tontas, o las ignorantes, son destinadas a los trabajos de servicio de la casa o de algunas monjas. Las congregaciones ricas cuentan con un cuerpo de sirvientes: criadas, choferes, jardineros, porteros, y mandaderos.

Las pérdidas. La pérdida de algo o de alguien ha sido para muchas monjas, la gota que derramó el vaso. La muerte, la partida, el abandono de familiares o de novios han orillado a algunas mujeres a ingresar al convento a manera de compensación, como refugio y consolación ante la vulnerabilidad adquirida y ante el sufrimiento. La Madre Conchita por ejemplo, reconoció la necesidad de rechazar "la vida fácil y agradable" por una "más austera y sencilla". Su primer impulso la acercaba a la santidad. El segundo en cambio, fue el decisivo: "En ese estado de ánimo, sobrevino la muerte de un hermano de mi madre, tío a quien tenía gran afecto, acentuando esto mis deseos de apartarme del mundo, a la vez que

---

también quienes sufrían el encierro *forzoso* por sentencia de un tribunal o decisión de sus familias, sin que el delito fuese de los que debían purgarse en una cárcel. Los centros de reclusión que acogieron a todas estas mujeres se llamaron recogimientos".

[48] En su trabajo *Las mujeres en la Nueva España*, Pilar Gonzalbo (1987*a*:213-252) analiza el hecho de que muchas mujeres pobres ingresaron a los conventos para sobrevivir como sirvientas de las monjas. De esta manera los conventos eran comunidades en que convivían monjas y legas y no obedecían la regla en el sentido de la clausura. Esta peculiar vida religiosa novohispana impuesta por las monjas, ocasionó innumerables conflictos con la iglesia. Se les prohibió tener más de una criada por cada diez monjas, se les obligó a la vida en común, se extendió a las sirvientas el rigor de la clausura, con lo que se generalizaron las fugas. Ilustrativa de este conflicto es la novela *Fuga, hierro y fuego* de Taibo (1979) sobre una rebelión de monjas poblanas del siglo XVII que se negaron a acatar el rigor de la regla española.

despertaba la nostalgia del cielo de manera irresistible, por lo que no pudiendo callar más mi secreto, lo comuniqué a mis padres".[49]

¿Cómo se hace una monja?

El proceso de formación de una monja consta de dos grandes etapas y de dos espacios diferentes: ambos se realizan en instituciones de la sociedad civil. La etapa básica se verifica en la infancia y la adolescencia, en la familia-casa, y en la escuela, casi siempre con el desconocimiento de la niña sobre su destino sagrado. La siguiente etapa ocurre en el convento, cuando la joven o quienes deciden por ella encuentran que su vocación es religiosa.

Si la esencia de la monja es la mujer, es a partir de las características femeninas que se puede construir la mujer consagrada: la inferioridad, la subordinación, y la dependencia vital de las mujeres, en servidumbre voluntaria, encuentran en la vida destinada al servicio de la divinidad, el espacio para llegar a sus más altos niveles de realización.

La inferioridad basada en la especialización política de las mujeres en la maternidad, en la familia, en la casa-matrimonio, su nula o baja capacitación científica y técnica, son características desfavorables para que las mujeres ocupen espacios de trabajo que la requieren.

El analfabetismo y el bajo nivel educativo las descalifican para un desarrollo autónomo. No afirmo que la religiosidad sea el producto de la ignorancia, por el contrario requiere una profunda formación, conocimientos, metodología del pensamiento y de los afectos, internalización de la fe y del poder en servidumbre de lo sobrenatural, y una disciplina ética, por lo menos. Pero las deficiencias educativas limitan las expectativas de vida social y con-

---

[49] Pasaje relatado por la Madre Conchita en su libro *Yo, la madre Conchita* (1983:9). Concepción Acevedo de la Llata, la Madre Conchita, ingresó en la Comunidad de Capuchinas Sacramentarias en mayo de 1911, a la edad de 22 años, después de tres años de lucha con su padre quien se negaba a que lo hiciera. La Madre Conchita se distinguió como una dirigente antigobiernista, organizaba clandestinamente la celebración de rituales religiosos prohibidos y la rebelión de los católicos. Estuvo involucrada en el asesinato del Presidente Obregón, purgó condena en las Islas Marías y se caso.

tribuyen a allanar, para algunas, el camino al convento, sobre todo por su dependencia económica.

La espera, como actitud básica de la condición genérica de todas las mujeres, también permite encontrar en la vida religiosa y en la iglesia, al *otro* que se haga cargo de ellas. La permanencia de las mujeres en el mundo doméstico, con sus madres y la pedagogía que se establece entre ellas, hace que desarrollen una mentalidad mágico-religiosa, en mayor medida que los hombres. Las funciones ideológicas y políticas de las mujeres en la reproducción de las concepciones del mundo hace que desde niñas participen en celebraciones y rituales religiosos, y que su contacto con la cultura religiosa sea directo, permanente y fuente de gratificación afectiva.

Tras las explicaciones místicas a su vocación, muchas monjas relataron que sus madres les mencionaban que sería una bendición tener una religiosa en la familia, y cómo, entre rezos cotidianos, rosarios, misas, la doctrina, de ritual en ritual, sus madres casi las condujeron de la mano al convento. Otras tuvieron el contacto directo con religiosas en la escuela, en hospitales, o al estar bajo su tutela como delincuentes.

La constante es el contacto directo con la iglesia o con las religiosas como uno de los estímulos más importantes en la decisión de estas mujeres para asumir la vida consagrada.

No obstante, cuando las jóvenes dan el paso para ingresar al convento, ya están en ellas los cimientos para formar a las religiosas en el proceso conventual. Las mujeres que se convierten en religiosas reúnen un conjunto de cualidades genéricas y específicas, que articuladas crean la mujer consagrada:

i) la opresión de las mujeres en la sociedad manifiesta en su posición en la familia, en especial de las niñas que son además subalternas por edad;

ii) su aprendizaje de lo que es ser mujer, la formación cultural;

iii) su dependencia vital;

iv) su identidad como seres-para-otros y de-otros (capacidad de renuncia y entrega);

v) su capacidad para sublimar o compensar en la vida religiosa y la disposición mística;

iv) su necesidad de estar sujetas al dominio mundano y sobrenatural;

vii) su deseo de santidad; y

viii) su rechazo consciente o inconsciente al matrimonio, al erotismo, a la maternidad y a la vida en familia.

Las mujeres que conjugan estas características encuentran en la promesa de la vida religiosa de paz (sin conflicto), amor y seguridad, una solución a su conflictiva vital.

Religiosidad y feminidad

La religiosidad es una cualidad inherente a las mujeres en el mundo patriarcal, y es considerada en la ideologia dominante como un atributo femenino natural. Después de la Primera Comunión, en las tradiciones urbanas de religiosidad individual, los hombres quedan exentos de participar en actividades y rituales, salvo en aquellos que protagonizan. A partir de la división genérica (de base sexual) de la religiosidad, las mujeres tienen una mayor participación. Muchas actividades y rituales son femeninos, y en general, las mujeres se ocupan de la organización y del funcionamiento de todos.

En la religosidad comunitaria de barrio o campesina, los hombres tienen una importante participación en la organización, en el funcionamiento y en la ejecución de los rituales; las mujeres se ocupan de su avitualiamiento, de los alimentos, del ornato, del servicio y atención a los participantes.

En la religiosidad, las mujeres destacan en los cuidados sacramentales de *los otros*: en el Bautismo o en la aplicación de los Santos Óleos, en los matrimonios, y primeras comuniones, pero también en las festividades del panteón. Las mujeres preparan los vestidos y atuendos de todos, entregan sus cabelleras para los Santos y como ofrendas milagrosas en los templos, adornan los espacios y preparan las comidas rituales y festivas, sirven a los comensales y limpian los desechos, velan a los enfermos y a los muertos, son rezanderas, madrinas, doctrinarias, y cantoras. La religiosidad doméstica cuenta con ellas para poner el Nacimiento, vestir y levantar al Niño, llevarlo a bendecir. Van a la misa dominical y a todas las importantes, hacen la visita de las Siete

Casas, la rosca de Reyes y la fiesta de la Calendaria; llevan a bendecir los ramos y las ofrendas.

Por la relación estrecha entre las mujeres y la inmundicia, derivada de su trabajo de cuidar a niños y enfermos, y deshacerse de los despojos de las comidas, tienen una relación positiva con la muerte. Ellas cuidan a quienes ya no tienen esperanza, los velan en la agonía y los ayudan a "bien morir", de acuerdo al ritual de aplicación de los Santos Óleos: en él tocan la campana consagrada, prenden el Cirio Pascual, y rezan para ayudar al moribundo; ponen los altares de Muertos y Todos Santos, cuidan tumbas y panteones rezan en los velorios, cabos de año, novenarios, misas de difuntos, rosarios.

Por su identificación con la vida, su relación con los niños, y por sus conocimientos, las mujeres se ocupan de los nacimientos y puerperios como comadronas —médicas rituales—, o de los rezos para ayudar a parir y a nacer. Preparan los rituales del Bautismo, Confirmación y Primera Comunión, en los cuales son madrinas; mantienen la tradición ritual de las posadas, de la Navidad y del día de Reyes; para la fiesta de *Corpus Christi* visten a los niños de "inditos" y llevan a bendecir los animales en la fiesta de San Francisco; van a la Misa de Gallo, y cuando menos una vez en la vida van a la Villa a ver a la Virgen de Guadalupe, a Chalma o a algún santuario milagroso.

Las mujeres hacen todo tipo de mandas; llevan a los niños a ofrecer flores a la Virgen en mayo; asisten a la doctrina cuando pequeñas, y son catequistas cuando grandes. Para buscar novio, conseguir marido, y lograr reconquistas, las mujeres ponen a San Antonio de cabeza y le llevan 13 monedas los días 13 de cada mes, o el día del Santo; prenden veladoras y mantienen los altares domésticos y en los templos; cuidan y arreglan las tumbas. Las mujeres hacen también, otros rituales religiosos no ortodoxos, en los que intervienen la fe, la oración y otras formas de magia y adivinación.

Algunas de estas actividades no son exclusivas de las mujeres, otras sí.[50] Están excluidas no obstante su significativo papel en la

---

50 Las actividades religiosas varían por sexo y son características genéricas, pero también tienen otras especificidades sociales y culturales. Variantes funda-

reproducción de la religiosidad en un mundo atravesado por procesos de laicización. Las mujeres mantienen la religiosidad en la vida cotidiana como algo tangible y, en esa medida ellas mismas internalizan la religiosidad cultural como elemento constitutivo de su identidad. Su religiosidad política caracterizada por su servidumbre voluntaria al poder —siempre sobrenatural— que define el sentido de sus vidas, y esta religiosidad cultural, confluyen para que algunas mujeres "opten" por la vida sagrada.

Tanto por la participación sustantiva de las mujeres en la religiosidad como por su exclusión, quienes llegan a ser monjas, tienen algo en común: han vivido en ambientes de gran religiosidad, y han sido inducidas a tomar el hábito por sus padres, principalmente por sus madres, por curas, o por religiosas.

Muerte y esponsales: el laberinto

> Se me vistió de blanco y de gran cola; me pusieron alhajas y los azahares coronaron mi cabeza. Caminé hacia el altar, mientras las monjas tocaban en el órgano y cantaban la antífona: Ven, Esposa de Cristo. Se me acercó la Madre Superiora y levantó el velo que me cubría la cara, hasta dejar el pelo a la vista y al alcance de la mano. Con unas tijeras cortó un poco, que colocó en una pequeña charola, que depositaron en el altar, junto al hábito. Me indicó que la siguiera para ser conducida a mi celda. Detrás de nosotras iba otra monja, llevando el hábito recién bendito. Rezamos de rodillas lo que

---

mentales se dan por clase social, por ámbito rural o urbano, de acuerdo a culturas y religiones diferentes. En algunos grupos campesinos y étnicos, los hombres acaparan la vida religiosa doméstica o comunal. Los hombres tienen una participación de rango y prestigio mayores y la religiosidad es parte distintiva de su vida e imagen públicas y marca etapas de su ciclo de vida: ellos son topiles, mayordomos, cofrades, alguaciles, danzantes y, aunque en sus danzas haya personajes femeninos mediante trasvestismo son interpretados por ellos. Las mujeres están excluidas de los actos del poder religioso, participan en los rituales domésticos como fieles que rezan y piden con devoción los favores de la divinidad. Ellas preparan la comida y los hombres son protagonistas, son servidos por ellas. Hay monjas de estos grupos que optaron, precisamente, porque según ellas, tenían vedada la participación religiosa.

> dispone la Regla y luego, en un santiamén, me raparon a tijera la cabeza y me pusieron el hábito. Una capa blanca, el velo de novicia y una corona de flores completaron el atavío. Sin zapatos, pues la Regla lo ordena, regresamos a la capilla, cuando el coro entonaba un salmo, con el tono triste y dulce del canto gregoriano (Rito de toma del velo de La Madre Conchita, 1983:12).

Los símbolos que incorporan la realidad absoluta, la sacralidad y la inmortalidad son, según Éliade (1981:340), arduos de alcanzar y se sitúan en el "centro", es decir, están bien definidos y alcanzarlos equivale a una iniciación, a una conquista heroica o mística de la inmortalidad. La defensa de ese centro se logra mediante el laberinto.[51] Hay laberintos "cuyo fin es defender un 'centro' en la acepción primera y rigurosa de la palabra, es decir, que representaba el acceso iniciático a la sacralidad, a la inmortalidad, a la realidad absoluta" (p. 341).

El laberinto como acceso iniciático a la sacralidad puede ser utilizado para representar simbólicamente el proceso institucional de formación de la monja, ya que la transformación de la mujer en consagrada consiste en el transcurrir de su vida durante el periodo de preparación, en el recorrido o en el vencimiento de un laberinto.

Un laberinto pleno de pruebas, de peligros, de tentaciones, y dificultades a vencer, constituido por la permanente búsqueda de un centro, por la búsqueda de Dios. Para las mujeres que han de ser monjas, el tránsito por este laberinto es el paso de la vida profana a la vida sagrada. los diferentes niveles, los escondrijos, las dudas, las falsas salidas, los caminos que llevan a puntos ya recorridos, simbolizan los múltiples obstáculos encarnados por la

[51] En su *Tratado de historia de las religiones*, Éliade (1981:340-341) explica su concepto del laberinto: "No cualquiera podía pretender penetrar en un laberinto y salir indemne de él, la entrada tenía el valor de una iniciación". El laberinto custodia ciudades, tumbas o santuarios "...pero en todos los casos defendía el espacio mágico-religioso que se quería hacer inviolable para los no llamados, los no iniciados".

mujer aspirante en su impureza, en su naturaleza pecadora, en su historia de mujer. Si quiere ser sagrada, ella ha de despojarse de esos obstáculos para convertirse en monja mediante su encuentro interior —objetivo y subjetivo—, con la divinidad.

La transformación ritual de la mujer tiene como eje un conjunto de tabúes, consiste en la adquisición (laberíntica) del estado de gracia que le permita recibir a Dios, internalizar la santidad. Si la mujer logra la gracia, profesará.

El ritual de profesión es un rito de iniciación religiosa que simboliza la derrota del laberinto y el acceso al "centro": la consagración de la mujer. Este ritual acoge, a la vez, una muerte y un nacimiento: la muerte simbólica y ritual de la mujer y el nacimiento de la monja mediante el casamiento con la divinidad. El casamiento simboliza el encuentro del "centro", y la internalización de la divinidad.

En algunas congregaciones tradicionalistas actuales, y de manera generalizada en el pasado, el ritual de pasaje tiene dos ejes en una misma ceremonia: en la primera parte, la mujer es introducida en un ataúd, con este hecho se simboliza su muerte para el mundo; la muerte de la mujer se simboliza también con el corte del pelo, o con su permanencia recostada boca a bajo sobre el piso del altar. En la segunda parte, se realiza el rito sacramental del matrimonio de la mujer —vestida de novia—, con la deidad: mediación que da vida a la monja —mujer tabuada y mutilada—, sobre los despojos simbólicos de la mujer mundana que ha muerto.

La mujer ha de morir para alcanzar la sacralidad, y simultáneamente obtiene su carácter sagrado, de la relación matrimonial con la divinidad. El vencimiento del laberinto que llevó a la mujer a la profesión, no es sino la entrada a un nuevo laberinto. De ahí en adelante, la vida de la monja profesa consiste en mantenerse en los límites de un laberinto permanente, en la reiteración diaria, a cada instante, de su compromiso con Dios por medio del cumplimiento de los votos y de la vida en común (enclaustrada), como encarnación de los tabúes que la constituyen. Este laberinto tiene por final y "centro" la muerte real de la monja, muerte que le permitirá reunirse al fin, eternamente con la divinidad. La muerte

real significa de nuevo una transición del mundo profano al sagrado, de la vida mortal a la eternidad divina.

La hierofanía se llama Sor...

El ciclo ritual de consagración de la mujer religiosa concluye con el cambio de nombre. Al profesar, las religiosas deben elegir o aceptar el nombre que se les designe y que corresponde a su nuevo estado. Son nombres de santas, de mujeres milagrosas, admirables, cuyas virtudes aspira a desarrollar la religosa.

El nombre de una persona es la palabra que la designa para diferenciarla y para homologarla con los otros. El nombre tiene una carga cultural específica. El otorgamiento del nombre varía en los distintos sistemas de acuerdo con las reglas del parentesco o con estereotipos religiosos o civiles. Hay quien lleva el nombre de su abuela materna o paterna, o de su madre, del santoral por el día de su nacimiento, de alguien recién muerta, de una amistad. En ámbitos secularizados puede ser el nombre de artistas de moda, de heroínas políticas o intelectuales; se usa también poner un nombre simplemente por su valor estético.

Son pues diversas las normas y las tradiciones que intervienen en la asignación del nombre. Pero el nombre es requerido en la sociedad y en el Estado para reconocer jurídicamente a la persona. Así, el nombre es síntesis social y jurídica de la persona, y es expresión de su personalidad, de sus aspiraciones, de sus hechos, de su comportamiento, de su pertenencia a un género, a un grupo familiar, a un linaje, a un pueblo, a un país.

En el momento ritual en que la religiosa abandona su nombre, renuncia a todo lo que fue con anterioridad. Al asumir un nuevo nombre asume una nueva personalidad, una nueva situación y una nueva identidad de mujer consagrada. La mujer convertida en monja es, en el lenguaje de Eliade (1984:36), una hierofanía, o manifestación de lo sagrado: "...supone una selección, una nítida separación...con respecto al resto que la rodea... La separación del objeto hierofánico se hace, en todo caso, cuando menos respecto de sí mismo, pues sólo se convierte en hierofanía en el momento en que ha dejado de ser un simple objeto profano, en que ha adquirido una nueva 'dimensión': la sacralidad".

El proceso de constitución de la mujer en hierofania concluye formalmente con el cambio de nombre, precedido por el Sor, Hermana, Madre.

Los pobres de espíritu

Una de las misiones prioritarias de las monjas es la salvación de los pobres de espíritu, de quienes sufren. En su caso, los pobres de espíritu son ellas mismas: por no seguir el camino destinado a la mayoría de las mujeres, por no ser madresposas, por eso sufren.

Muchas religiosas reconocen que escogieron la vida conventual por miedo y rechazo a casarse y tener hijos. Pero ¿dónde aprendieron el significado de ser madresposa, dónde desarrollaron el temor? Por obvio ni se toma en cuenta. Pero lo aprendieron en su casa, de manera personal e inmediata de las mujeres cercanas, por la convivencia con sus parientas y sus vecinas. Lo aprendieron también de los estereotipos de mujer difundidos por la radio y la televisión, por las telenovelas y por el cine. Elaboraron el rechazo al matrimonio y a la maternidad, a la casa y a la vida en familia al ver a sus madres y al relacionarse con los hombres (novios, padres, hermanos, maestros, vecinos).

Pero fueron sus madres quienes influyeron más en su aprendizaje de la feminidad y en su identificación como mujeres. Comparten las religiosas, madres devaluadas ante sus ojos, de quienes virtualmente mamaron la servidumbre voluntaria, y a quienes vieron recibir y con quienes compartieron maltratos y vidas miserables.

Muchas religiosas afirmaron que su preferencia por ser monjas se debía a que no querían vivir sirviendo a otros, ni querían tener relaciones con los hombres, porque así se sufre mucho, mejor servir al Señor. En cuanto a la maternidad sostuvieron que el amor a unos cuantos hijos en la familia era egoísta: "es major disponerse a servir al Señor en el amor a todos sus hijos, a todas sus criaturas."

En este "madre no quiero ser como tú" se encuentra el núcleo de determinaciones genéricas, las más influyentes en la vocación religiosa, y se realiza en el destino de mujeres consagradas en la salvación de los pobres de espíritu. Al conformar su vida en torno

a la salvación, la religiosa expía la culpa de no aceptar su destino de mujer experimentada afectivamente en el rechazo a la madre.

En un movimiento de confluencia, las religiosas tratan de redimirse y redimir en los pobres a sus madres. Aunque no lo perciben de esta manera, la salvación de sus madres remite a su propia salvación. Entregan su vida a Dios en una inmolación sagrada que expresa el sufrimiento y se realiza a partir del sufrimiento; inmolación que excluye y reprime las ligas sexuales con los hombres, a quienes identifican pragmáticamente como causantes del daño a sus madres, por la vía cultural que lo permite.

Las menos tuvieron experiencias de mujer adulta y de ahí su rechazo al mundo: "Yo ya viví de todo y por eso quiero ser monja; el Señor me llama, vengo del infierno aquí en la tierra" (testimonio de una aspirante, "banda" de 22 años).

Al tomar el camino religioso, el "madre no quiero ser como tú", en la subjetividad de las monjas se vuelve en "madre ya no soy como tú". A partir de la ideología dominante de la feminidad que considera mujer sólo a la madre y esposa, estas mujeres creen que al ser monjas ya no están sujetas a la relación de dependencia vital con los hombres, al trabajo doméstico, a los hijos y a todo lo que asocian con ser mujer; al dolor y al sufrimiento. Así se distancian de sus madres, de las otras mujeres y de su identidad femenina. Sin embargo, esta creencia sólo es real en cuanto a ciertos aspectos de la condición de la mujer, pero no todos. Ser monja implica la realización transformada de la conyugalidad y de la maternidad. De ahí que, contradictoriamente, ser monja implica la afirmación y la negación de la madre simbólica, de la mujer.

Madresposas

La monja compensa su carencia de ser esposa y la sublima en su relación de esposa de la divinidad patriarcal y con su servidumbre voluntaria institucional en la iglesia. El contenido maternal de su vida se plasma en su maternidad hacia los pobres de espíritu.

El trabajo de las monjas es el mismo que realizan el resto de las mujeres. Ellas también están dedicadas a cuidar a los otros maternalmente, son enfermeras, maestras, secretarias, trabajado-

ras domésticas (de la parroquia, o de la casa del señor cura). Atienden hospitales, cuidan enfermos, parturientas y recién nacidos, trabajan en asilos de ancianos y de minusválidos, en manicomios, orfelinatos, casas de reeducación para delincuentes, misiones y todo tipo de instituciones pedagógicas y tutelares. Son maestras, en particular de primaria y secundaria, pero también en escuelas normales y universidades, son maestras de la doctrina; algunas de ellas están especializadas en carreras de trabajo social, y unas cuantas en pedagogía y psicología.

Las monjas son madres públicas, atienden maternalmente a los otros, en instituciones sociales de la iglesia, y en ese trabajo realizan la maternidad. En su circunstancia el trabajo de cuidados y reproducción ideológica y cultural, es reconocido como trabajo por ser público. Sin embargo, no se reconoce que estas actividades, las relaciones y la afectividad que generan, constituyen maternidades.

En clara diferencia con las madresposas del mundo —cuyo trabajo contenido en la maternidad y en la conyugalidad es invisible—, a las monjas se les reconoce el trabajo pero no así la maternidad que realizan a través de él. Las mujeres del mundo no trabajan, naturalmente cuidan y aman, hacen crecer y dan bienestar a *los otros*, a quienes engendraron y a sus cónyuges; las monjas no son madres porque no han sido genitoras ni parientas de los otros, a quienes cuidan y enseñan, con quienes trabajan.

Es así, como las monjas reproducen y realizan, en una situación específica, y de manera sublimada pero concreta, la esencia de la condición de la mujer, de la madresposa. La casa y los parientes son sustituidos por el convento y por un nuevo núcleo doméstico compuesto por otras mujeres con las que no tienen relaciones de parentesco.

A pesar de las jerarquías entre ellas, las monjas son pares porque las ligan su identidad genérica y los mismos motivos para sustraerse a la familia, para no casarse, mantenerse célibes y no tener hijos, comparten una concepción del mundo estructurada por el mismo tamiz del intelecto y de la afectividad que es la fe, concepción religiosa que justifica su rechazo al mundo como una definición positiva; conviven en el mismo espacio físico y su vida

cotidiana está organizada por las mismas normas, los votos, y se caracteriza por prácticas comunes.

Las monjas son pares porque se encuentran en el mismo espacio vital en que se materializa su ser mujer: todas ellas son mujeres consagradas.

La condición genérica que comparten las monjas con las mujeres del mundo no aparece en su subjetividad. Las monjas no tienen elementos para representarse a sí mismas como mujeres, debido al sinnúmero de mediaciones —sustitución, sublimación— que intervienen en la realización de su feminidad. Ellas creen firmemente haber erradicado de sus vidas los aspectos más nocivos de su ser mujer. No obstante esta aparente erradicación, lo que sucede es sólo un cambio en su situación genérica, un cambio de modo de vida que las distancia de las otras, pero que concreta de manera diferente a la dominante y generalizada, su condición genérica.

En esta perspectiva la transformación genérica de las religiosas no toca lo esencial: sólo cambia la forma de ser mujer, la forma de vivir aspectos del destino general de las mujeres. Pero al convertirse en mujeres consagradas a la vida religiosa, a la divinidad, y a los pobres de espíritu, las monjas también son mujeres, porque son seres-para-los-otros.

Capítulo XI
LAS PUTAS

La categoría puta[1]

Puta es un concepto genérico que designa a las mujeres definidas por el erotismo, en una cultura que lo ha construido como tabú para ellas. El interdicto confiere la carga negativa y la desvaloración con que se aprecia a las putas, que en el extremo llega a ser sobrevaloración. La prohibición del erotismo a las mujeres *buenas* crea la codicia de los hombres y la envidia de las mujeres, en torno a las mujeres que lo encarnan. Ideológicamente se identifica puta con prostituta, pero putas son además, las amantes, las queridas, las edecanes, las modelos, las artistas, las vedettes, las exóticas, las encueratrices, las misses, las madres solas o madres solteras, las fracasadas, las que metieron la pata, se fueron con el novio, y salieron con su domingo siete, las malcasadas, las divorciadas, las mujeres seductoras, las que andan con casados, las que son segundo frente, detalle, o movida, las robamaridos, las que se acuestan con cualquiera, las ligeras de cascos, las mundanas, las coquetas, las relajientas, las pintadas, las rogonas, las ligadoras, las fáciles, las ofrecidas, las insinuantes, las calientes, las cogelonas, las insaciables, las ninfomaniacas, las histéricas, las mujeres solas, las locas, la chingada y la puta madre, y desde luego, todas las mujeres son putas por el hecho de evidenciar deseo erótico, cuando

---

[1] "*Puta*: de origen incierto, tal vez del latín muchacha; ramera". "*Ramera*: mujer que hace ganancia de su cuerpo, entregada vilmente al servicio de la lascivia" (Alonso, 1982).

menos en alguna época o en circunstancias específicas de sus vidas.

Una de las formas de dominio y agresión más importantes que pueden realizar los hombres a las mujeres consiste en considerarlas y convertirlas en putas: lo logran al apropiarse eróticamente de ellas, en el entendido del consentimiento por parte de ellas. Esta agresión corresponde a la forma positiva de relación de los hombres con las mujeres que culmina con su apropiación erótica en el amor, bajo las instituciones. Pero la agresión surge al evidenciar el protagonismo y la voluntad de la mujer en el hecho erótico, lo que automáticamente la convierte en puta.

De esta manera, el concepto puta es una categoría de la cultura política patriarcal que sataniza el erotismo de las mujeres, y al hacerlo, consagra en la opresión a las mujeres eróticas. Al mismo tiempo, expresa a los grupos de mujeres especializadas social y culturalmente en el erotismo. De ellos, el de las prostitutas es el estereotipo de las mujeres reconocidas como putas. En ellas están llevadas al extremo características de todas las mujeres mencionadas como putas. En este capítulo se analizan las prostitutas como la exageración y una de las especializaciones estereotipadas de las putas. Con variantes, sus hechos pertenecen a todas.

Para los antiguos mexicanos la puta era la mujer lujuriosa afirma López Austin basado en las referencias de los Códices Matritense y Florentino:

> La puta (literalmente la alegre), la lujuriosa, es una mujer malvada. Con su cuerpo se hace lujuriosa. Es vendedora de su cuerpo, constante vendedora de su carne. Joven malvada, anciana malvada. Borracha, ebria, fuertemente ebria, fuertemente borracha. Afligida pervertida. Es víctima para el sacrificio, esclava bañada para el sacrificio, cautiva de los dioses, destruida para los dioses, muerte venerable. Vanidosa, presuntuosa, mujer contoneante, prostituta, libertina (1980,2:2974).

> La mujer escandalosa. Es la que provoca escándalo con su conducta, pero que al mismo tiempo es vista con el horror que causa quien por su forma de ser acarrea la mala suerte y las

desgracias a su comunidad... La mujer escandalosa es adúltera, adúltera. Regocijo, broma, risa, escarnio. Ya ninguno es su nombre, ya nada es su fama. Murió, feneció. Da hijos bastardos, aborta. Ninguno tiene tratos con ella. Comete adulterio, adúltera. Cubre, oculta, tapa.

Las prostitutas y la prostitución[2]

> La alegradora, mujer ya perdida, con su cuerpo da placer, vende su cuerpo, perdida de joven, perdida de vieja. Embriagadora fuera de sí, en sus entrañas definitivamente embriagada, como una víctima del sacrificio, como víctima florida, como esclavo que ha sido bañado, como víctima divina, como quien perece en honor de los dioses, como el que ha de morir. (Sahagún)

A las prostitutas se les llama mujerzuelas, malas mujeres, mujeres públicas, mundanas, pecadoras, galantes, perdidas, de infantería, de mala nota, del oficio, de la noche, del talón, de la esquina y de la calle, de la vida o de la mala vida, del mal vivir, de la vida airada, y de la vida alegre, callejeras, golfas, huilas, taconeras, cuzcas, descocadas, aventureras, arrabaleras, ficheras, peladas, cabareteras, masajistas, *call girls*, viciosas, gatas, pecadoras, coimas, perdidas, ninfas, pupilas, cortesanas, damiselas, rameras, merectrices, hetairas, zorras, perras, viejas, locas, pirujas, y putas.

Cueli (*La Jornada*, 13-12-1985) considera que a las prostitutas "...como a la muerte y a todo lo que nos asusta pero nos atrae, las llamamos de mil maneras: cotorritas, cortesanas, bagasas, baldonadas; boquitas pintadas, descosidas, sufridoras, trotacalles, regatonas, mamadoras, las toma y daca, merectrices, mancebas, culeras, rameras. degeneradas, perversas, de la vida airada. del rumor helado, las zorras, las tías, sumas sacerdotisas, antiguas alegrado-

---

[2] La voz prostituta, viene de prostitutuo,-onis: "poner ante los ojos, exponer" (Parvus Duplex, 1959). Para Alonso (1982) ya es "exponer públicamente a todo género de torpeza y sensualidad", y *exponer*, es "entregar, abandonar una mujer a la pública deshonra; corromperla".

ras. Se dirige a ellas y les dice: "Tú embrujadora, tú fornicadora, tú calientacamas, tú engordaplátanos, tú alargarrábanos'".

Conceptos

En el diccionario se lee "las putas o rameras, son mujeres que se entregan al comercio carnal por interés" (Cásares). La voz prostituir viene del latín *prostituire* que significa exponer, entregar una mujer a la pública deshonra, corromperla. La primera voz latina fue *puta*, que tal vez significa muchacha, y se usaba tres siglos antes que apareciera la más refinida de prostituta.

Ramera se usó desde el siglo XV para definir a "la mujer que hace ganancia de su cuerpo, entregada vilmente al servicio de la lascivia". *Lascivia*, por otra parte, significa "propensión a los deleites carnales, a la sensualidad, apetito inmoderado", aunque se le asocia también con cierta intención o actitud juguetona. Habría que concluir que sentimiento y sensualidad remiten a sentir (Alonso, 1982).

"La prostitución es definida como el comercio que hace una mujer de su cuerpo entregándose a los hombres por dinero" (Cásares). Es decir, siempre que se conceptualiza a la prostitución en la ideología patriarcal se la define a partir de la relación mercantil del cuerpo. Dos cosas hay que destacar: que la relación mercantil no siempre es pública sino que puede ser privada, y que el cuerpo en esta idea, es asimilado a cuerpo objeto erótico, totalizado en este aspecto.

Los verdaderos sinónimos de *prostituta* son puta y ramera "cuando menos desde principios del siglo XVII", también utilizadas como palabras soeces, como groserías y como el peor insulto que se puede decir a una mujer. Lo insultativo resulta de identificar a la buena mujer, a la madresposa con su opuesto, con su negación, con la mala mujer erótica.

Aunque la palabra prostituta es fuerte por su contenido, se trata de una palabra decente que describe a mujeres tabuadas. La palabra que las define en el lenguaje del mal, es *puta*. De ahí, un singular camino de la ideología. Como la palabra puta es la auténtica, es una mala palabra que corresponde con la mala mujer, se transforma en signo y símbolo de algo más que una actividad,

se trata de una esencia vital: puta, puede no ser en realidad una prostituta, sino una mujer decente madresposa respetable; sin embargo, algo hace evidente en ella, para quien la enjuicia, la lascivia, verdadero contenido del ser puta. Así, puta y prostituta son y no son palabras sinónimas.

La prostituta

La prostituta es la mujer social y culturalmente estructurada en torno a su cuerpo erótico, en torno a la transgresión. En un nivel ideológico simbólico, en ese cuerpo no existe la maternidad. La prostituta como grupo social disocia en su cuerpo la articulación entre los elementos básicos de la unidad genérica, de la condición femenina. La prostituta concreta la escisión de la sexualidad femenina entre erotismo y procreación, entre erotismo y maternidad, fundamentos sociales y culturales de signo positivo del género femenino.

En esta situación femenina, como en otras, se resalta y se convierte en definición exclusiva de la mujer uno de los componentes de la feminidad. En la dialéctica de escisión del género femenino por su especialización en grupos excluyentes, las monjas son la expresión socio-cultural contraria a las prostitutas: su ser social es organizado en torno a un cuerpo al cual se niega la sexualidad, al prohibírseles el erotismo y, en consecuencia, la maternidad. Este último aspecto de su representación ideológica, la negación de la maternidad, es compartido tanto por las monjas como por las prostitutas. Para las primeras significa la imposibilidad de la maternidad basada en la progenitura.

La prostitución es el espacio social, cultural y político de la sexualidad prohibida, explícita y centralmente erótica, de la sexualidad estéril, de la sexualidad no fundante de futuro.

En las representaciones ideológicas es tan importante negar los aspectos de las prostitutas que confirman su pertenencia social a otros grupos de mujeres, que los problemas reales que enfrentan como madresposas, en la casa, con los hijos, como vecinas, son desmerecidos, innombrados. Sin embargo, las prostitutas son en gran número madres, y viven la maternidad desde el mal y el pecado.

Ser prostituta no es desarrollar una actividad, o una profesión, como se cree. Para las prostitutas, la prostitución no es un trabajo *nada más*. Por su antagonismo con las relaciones y la sexualidad positivas, y porque la sexualidad es definitoria en la condición de la mujer y de la feminidad, la prostitución es un modo de vida total (real y simbólicamente). En la ideología las prostitutas sólo tienen relaciones y actividades de la prostitución.

Nada más falso: las prostitutas son madres en un número elevado, también son casadas, divorciadas, abandonadas, etcétera, las hay estudiantes, trabajadoras, profesionistas, sirvientas, etcétera; es decir, son mujeres que a la vez forman parte de otros círculos particulares. Enfrentan con singular dificultad los problemas del embarazo, los abortos, las enfermedades venéreas, las obligaciones familiares, el trabajo, etc. Sin embargo, todos los otros aspectos de su vida son negados, subsumidos socialmente en la prostitución. Mediante la negación de la dialéctica real se construye un sistema binario: por un mecanismo ideológico consistente en que un aspecto de la representación ocupa el primer plano y da sentido a la totalidad, o anula al resto. Así, surge la representación de la mujer prostituta como la imagen de la mujer erótica, de la mala mujer.

A pesar de que la prostituta vende su actividad erótica por tiempo determinado, ella sigue siendo prostituta fuera del tiempo de trabajo: la prostitución, no es solamente un trabajo o un conjunto de actividades, tampoco es sólo una conducta o una forma de comportamiento, es un modo de vida, y ser prostituta abarca todos los aspectos de la vida de la mujer.

Energía erótica: objeto erótico

La actividad erótica en la prostitución es marcadamente genital; lo que más solicitan a la prostituta es el coito (aunque les piden las más diversas prácticas).

En este hecho se refrenda la tesis de Kate Millet según la cual "el coito no ocurre en el vacío, es una relación de poder". En el caso del coito prostituto, están excluidos el amor y la procreación. Lo erótico, en este caso es directamente sexual y sensual para el placer, independientemente de que en cada ocasión sea posible

que se genere placer, y de que, en general, el placer sólo exista en uno de los participantes. A diferencia de las creencias populares, las prostitutas no gozan, no obtienen placer de las relaciones eróticas; como grupo social son frígidas, debido a las condiciones opresivas en que viven el erotismo, debido, en concreto, a que ellas son objetivamente objetos sexuales (eróticos). La relación comercial, el contrato implican que la servidora proporcine placer a quien compra su energía erótica, su esfuerzo sexual para otro, por ese tiempo y en ese lugar.

Aunque las esposas son objetos sexuales —objetos sexuales-procreadores—, aplican su energía erótica, y realizan un esfuerzo sexual para otro, lo hacen positivamente, en el bien: en la conyugalidad del matrimonio, bajo el manto del amor y en el ciclo cultural de la procreación. La diferencia de calidad y de contenido está dada porque cada tipo de relación sexual pertenece a una institucionalidad social y a una valoración ideológica diferentes. Es éste el punto clave de diferencia entre la esposa y la prostituta, pero también es indicativo de la similitud de aspectos centrales de sus formas de vida, que expresiones de su condición genérica.

Las ideologías han hecho ver a las madresposas y a las prostitutas como antagónicas e incluso incomparables, pertenecientes a ámbitos (naturalezas) distintas. En este sentido las ideologías son distorsionadoras de la realidad mediante la extrapolación de las diferencias y la anulación de las similitudes, incluso al definir con nombres distintos hechos semejantes.[3]

La venta

La compra o el pago de los servicios de la prostituta es distinta de las remuneraciones que recibe la esposa en bienes y en dinero. Sin embargo, tanto en el amasiato como en el matrimonio se compran también, entre otros, los servicios sexuales de las mujeres. El hecho de que estas transacciones ocurran en instituciones diferentes les da sentidos diferentes. Pero existe la compra en todos los

[3] Kollontai (1918), sin embargo, llama a la actividad erótica de la esposa, prostitución matrimonial, y devela el papel básico de la sexualidad femenina para el intercambio: como valor.

casos:[4] como dote, compra de la novia, regalos que no son entendidos como compra, sino como muestra de amor, y de interés, invitaciones, hasta la manutención económica para toda la vida que hace el esposo de la esposa —en dinero, en bienes materiales—, y que para muchas es el costo del resto de su vida.

El pago o la compra en el caso de la prostitución se caracteriza porque:

i) Es una relación general basada en la propiedad general de las mujeres, públicas.[5]

ii) Es una transacción comercial en la que se compra el desempeño de actividades eróticas y otras aleatorias, realizadas por la mujer, por tiempo determinado.

La venta de la actividad erótica de la prostituta puede ser homologada en su sentido más general y abstracto, con la venta de la fuerza de trabajo del obrero, vendida también, por tiempo determinado.

Aunque las actividades de las mujeres en la prostitución son trabajo en un sentido social, desde una perspectiva económica se clasifican ideológicamente como servicios personales. La prostituta es libre (desde lo económico) ya que puede vender a otro comprador, en otra transacción, su actividad erótica, como el obrero se puede contratar teóricamente con quien quiera. El individuo no ha sido enajenado sino sólo un producto de su esfuerzo. En el caso del obrero el producto es la fuerza de trabajo, en el caso de la prostituta, son la energía y las actividades eróticas.

La prostituta es libre y vende simbólicamente su cuerpo (pero no en realidad ya que no es comprado su cuerpo inerme, sino con energía vital, con voluntad). La prostituta vende de hecho su cuerpo/subjetividad, su situación social, que permite al compra-

---

[4] En su libro *Matrimonio*, Lucy Mair (1971:57) señala que "Casi en cualquier parte del mundo, casarse resulta oneroso". Sin embargo, los gastos no son exclusivos del matrimonio, sino que forman parte de las relaciones económicas de cualquier conyugalidad, y es ineludible incluir a la prostitución en esta dimensión.

[5] De acuerdo con la tesis de Marx (1844) sobre relaciones sociales y relaciones de propiedad: la relación de los hombres con las prostitutas es la expresión de una relacion general basada en la propiedad de todas las mujeres.

dor quedar en libertad en relación a la mujer terminado el tiempo de la transacción.

La importancia de esta libertad radica en que para los hombres en esta sociedad, entrar en tratos eróticos con mujeres significa adquirir un conjunto de compromisos y de obligaciones ligados a las instituciones matrimonial y familiar.

En cambio, la relación con la prostituta es limitada en el tiempo: la prostituta presta el servicio a cada cliente, en cada ocasión (aunque fuera diario, con la misma persona, mientras sea prostitución cada operación ocurre por separado), por ese tiempo determinado. Al término, concluye la operación y concluye también la relación privada entre el cliente y la prostituta.

> El desdén y el desprecio que se tiene a la prostituta y que se tiene ella misma, y la actitud punitiva que la sociedad adopta frente a ella, constituye de hecho, parte de una cultura que mantiene una postura negativa respecto de la sexualidad y castiga con dureza la promiscuidad de la mujer, sin reparar en la del varón. (Millet:167)

El cuerpo

El cuerpo de las prostitutas es el espacio del sacrilegio, de la transgresión del tabú. El cuerpo de la prostituta es el espacio material y subjetivo de la realización del pecado, y es el ámbito de la afrenta de los seres humanos a la divinidad. La mujer cosificada, ni siquiera consciente, aprueba o participa en esa afrenta. Es sólo territorio y vehículo para la necesaria vivencia masculina del pecado del eros. Por cercanía, es un espacio casi sagrado, como lo es el coito prostituido, sobre todo porque significa la renuncia en acto a la procreación como fin. Única circunstancia en la que el poder social y divino permiten la unión erótica temporal y superficial entre los hombres y las mujeres, entre los diferentes y antagónicos.

El cuerpo erótico y el mal

La prostituta es, entre las mujeres, en el territorio de su cuerpo sólo vulva y vellosidades, piel olorosa y senos que no alimentan; de

ellos no mana leche pero están allí para hacer la representación de mamar, la prohibida, la erotizada.

Las prostitutas son sólo cuerpo erótico, producto de culturas como la judeo-cristiana que las ubica como una desviación frente a la mujer verdadera, a la madresposa. En esta organización de la sociedad y en esta visión del mundo, las prostitutas pertenecen a otro espacio, a la dimensión del pecado, a lo lo diabólico, al mal condenado y codiciado.[6] La llave para pertenecer a él es su sexo erótico que las aparta del bien, de las buenas mujeres, y de la divinidad; es decir, de las normas positivas del poder, y las acerca a los hombres.

Dios exige a las mujeres, de manera ideal, un comportamiento de autorrepresión del mal inherente a su género, es decir, exige su renuncia erótica para cubrirlas con su gracia.

Para la moralidad occidental católica conservadora, los seres humanos deben reprimir sus deseos eróticos, como estereotipo de lo bueno. La humanidad se constituye en consecuencia, a partir de la represión del deseo, el cual, aún como valor negativo y como ausencia, es principio, esencia y explicación de lo humano, de la cultura. En esta perspectiva, quienes desean son los hombres y las mujeres son su oscuro objeto.

En la cosmovisión marcada por la bipolaridad antagónica entre el bien y el mal, la sexualidad es mala, y aunque todas las mujeres la realicen, sólo las prostitutas la encarnan y la simbolizan, de ahí su maldad intrínseca. Simbolizar la sexualidad genérica sólo en unas permite exonerar a las madresposas, y en ese acto simbólico, purificarlas. Las prostitutas representan por todas, la maldad del erotismo femenino, y su representación permite a las buenas encarnar y representar sólo la procreación, sólo los valores buenos de las mujeres: sus cualidades vitales positivas.

---

[6] En *El erotismo*, Bataille (1979) considera que en la génesis de "la prostitución, había consagración de la prostituta a la transgresión. En ella el aspecto sagrado, el aspecto vedado de la actividad sexual, no cesaba de aparecer: su vida entera estaba dedicada a la violación del interdicto".

El mito

Por sacrílego, por pecaminoso, por desmitificador, porque es el espacio de no-prohibición, el cuerpo sexuado y erótico de la mujer es un cuerpo reverenciado. Ése es el cuerpo que encarna y simboliza la prostituta. El hombre le teme porque significa el ejercicio de un poder sobre la tierra y sobre la mujer, pero que la divinidad prohibió. El hombre también debe temer a su sexo, a su erotismo, y tener presente la muerte a través de la pérdida del otro, de la pérdida del paraíso en cada momento, en cada ocasión que ama, o en que se aproxima a la mujer desde el deseo o desde el goce.

La prostituta es la mujer dedicada a un festín transgresor de un sistema normativo y afirmador de la exigencia social de la poligamia y la virilidad, elementos constitutivos de la condición masculina. Reproduce en cada acto el mito. En un rito pecaminoso, trae al presente otro tiempo y otros personajes.

Cada vez el hombre es Adán y la prostituta desmerecida es una Eva no reconocida explícitamente como tal. Eva, la incestuosa, la tentadora, quien llevó a todas las pérdidas, es a la vez la madre universal. La primera mujer, de ella descienden todos. ¿cómo fue?, ¿con quién engendraron sus hijos varones, si no había ninguna mujer más que ella? La mujer mala, la Lilith es la mujer representada en el coito prostituido, simbólicamente incestuoso.

Contradicciones del erotismo

El trasfondo de la contradicción sustantiva del erotismo dominante es el siguiente:

i) Se reprime el erotismo placentero de las mujeres y los aspectos de la sexualidad que remiten directamente a éste, y se les constituye en tabúes, en pecados y, en delitos [7]

---

[7] Para Freud (1930) la cultura surge y se erige frente a la sexualidad, como su represora y permite así, el desarrollo de la sociedad y de la historia. Es claro que Freud concibió esta causalidad en la historia, a partir del enorme peso y de la exacerbada represión del erotismo —en particular de las mujeres—, en la tradición occidental judeo-victoriana. Este hecho afecta tanto la relación entre los géneros, en la sexualidad, como la relación de los seres humanos con Dios. Parece que a Freud le impactó este fenómeno de su propia cultura (no universal) y de manera ahistórica y extensiva, lo hizo aparecer como cualidad humana y como función

ii) Con todo, a partir de los privilegios y de la poligamia, los varones pueden realizar el erotismo, que en ellos tiene menor carga negativa;

iii) Por ende, el erotismo queda proscrito para las mujeres.

iv) La sociedad destina un grupo de mujeres para la sexualidad erótica, a fin de satisfacer las necesidades naturales (positivas de los hombres).

v) Se desarrolla la necesidad de la poligamia masculina, y de formas proscritas de sexualidad, por estar situadas en el ámbito del placer erótico.

vi) La sociedad y la cultura crean a las prostitutas: a través de su cuerpo y de su existencia social, se da la realización cultural del erotismo femenino que define a las mujeres como objeto del placer de otros.

Así, las prostitutas confirman y constatan el erotismo de todas las mujeres —en particular el de aquellas que deben carecer de él. A través de mecanismos sociales y culturales se especializan mujeres que realizan a nivel simbólico el erotismo femenino a nombre de todas, aún de aquellas a quienes en lo social les ha sido conculcado.

Al ser consideradas necesarias, las prostituas, que pertenecen al mal, son valoradas a la vez como buenas, bajo el prisma de la ideología del erotismo patriarcal: las prostitutas son benéficas para la sociedad, porque con su dedicación al eros, aseguran la virginidad indispensable de las mujeres destinadas a ser madresposas, así como la fidelidad, la monogamia y la castidad de quienes ya lo son. La articulación entre matrimonio y prostitución,[8] entre madresposas y prostitutas, se basa en la articulación asimétrica conyugal de la monogamia femenina y la poligamia masculina.

---

histórica para las más diversas culturas. Así, para Freud la cultura es la norma, es como un superyo que logra la subsunción del deseo, en la alianza de los pares varones, para vencer al padre y acceder a las mujeres, (a la madre).

8 Diversos autores desde el siglo pasado conceptualizaron la relación entre monogamia y prostitución. Engels (1884:75) la concibió como parte del proceso histórico de esclavitud de las mujeres "la monogamia con sus complementos, el adulterio y la prostitución". En esa tradición filosófica Bebel (1891) y en este siglo Kollontai concibieron al matrimonio con su poligamia masculina y monogamia feme-

La pureza

Las mujeres buenas, las madresposas, viven en un mundo cautivo que mira hacia adentro: El matrimonio cerrado monógamo forma parte de su mundo cerrado en *el otro*, en la casa, en la familia, en lo privado. En cambio, la prostitución es el erotismo en el mundo público, en el mundo abierto de los hombres. Como los espacios vitales de las mujeres derivan de la condición genérica, se reproducen en cualquier parte con características esenciales. Así, las mujeres que mediante la prostitución forman parte del espacio público, del mundo abierto de los hombres, viven ahí, en un mundo privado, cerrado, atadas por su erotismo a los hombres —no a cada hombre—, en un cautiverio público.

Aunque no lo sepan, y en la ideología y en su subjetividad se conciban —no sólo como sujetos distantes sino absolutamente diferentes e intocables entre sí— prostitutas y madresposas, están relacionadas y deben su existencia las unas a las otras; es decir, a sus especializaciones genéricas basadas en la sexualidad diferenciada.

Así, una de las funciones primordiales de las prostitutas es la preservación de la garantía, del prerrequisito que otorga viabilidad y es sello de calidad monogámica del resto de las mujeres. Están en la base de la existencia social de las mujeres que demostraron su virginidad y se convirtieron en madresposas, a quienes les permiten mantenerse puras, no pecar: limitar su sexualidad a la procreación, evitar el mal y subordinarse a los hombres a través de ella.

Las mujeres objeto

Con la prostitución las mujeres buenas pueden desarrollar una sexualidad exenta de erotismo y de complicidad subordinada, con

---

nina como la cara de una moneda que tiene a la prostitución por complemento. (Kollontai:1921). Bataille (1979:183) ubica el origen de la prostitución como complemento matrimonial: "Aparentemente, la prostitución no fue al principio más que una forma complementaria del matrimonio. En tanto que paso, la transgresión del matrimonio ayudaba a entrar en la organización de la vida regular, y la división del trabajo entre el marido y la mujer era posible a partir de ahí".

prácticas definidas por la genitalidad que asegura la procreación en la pasividad política. Para asegurar esta relación política es que las madresposas requieren ser seducidas, conquistadas para constituirse en objeto sexual procreador. Las prostitutas, en cambio son objeto sexual erótico. Aunque ambas son objetos sexuales, lo son de formas claramente diferentes. Sin embargo, tienen un tronco común que se encuentra en la base de la construcción histórica de las mujeres: ser objetos sexuales para el placer de otros. A diferencia de las prostitutas, las madresposas tienen asignado además, ser objetos sexuales no sólo para el placer (a pesar de su negación erótica), sino durante toda la vida de los otros. Así son objetos sexuales de la unidad erotismo-procreación.

Las prostitutas son esenciales en este complejo sistema sexual, y permiten la reproducción de:

i) la poligamia masculina;

ii) la virginidad, la castidad, la fidelidad y la monogamia de las madresposas;

iii) la escición de la sexualidad femenina y la especialización de la feminidad en buenas y malas en madresposas y putas, en yo y la otra; así son la expresión de la escisión histórica del género y de la enemistad de las mujeres;

iv) la permanencia del matrimonio;

v) son uno de los engranajes de la doble moral sexual, del machismo y del poder político de los hombres sobre todas las mujeres emanado de su dominio erótico sobre ellas.

Apropiación erótica

La prostitucion presenta afinidad con otro tipo de relación entre el hombre y la mujer. Se trata de la violación. La similitud se encuentra en el uso que hacen los violadores de las mujeres, convertidas mediante el acto violatorio en objetos, con quienes no adquieren compromiso social ni en el Estado; acto realizado de manera independiente de la voluntad, del amor y del placer de la mujer.

La violación y la prostitución tienen en común el placer implícito del hombre (violador o cliente), la relación de dominación absoluta, la no-continuidad de la relación social o afectiva,

después de la relación erótica. Ni el cliente ni el violador adquieren obligaciones o responsabilidad en torno a las consecuencias del hecho: lesiones, enfermedades, embarazo, etc. Ambas relaciones están definidas de manera absoluta en el presente. No tienen futuro ni la relación con la mujer sujeta al hombre por la compra por tiempo determinado de su energía erótica —prostituta—, ni con la mujer sujeta por la violencia erótica. La cosificación de las mujeres por ambas relaciones sintetiza y aclara el carácter patriarcal de las relaciones y de la trama social basada en la existencia de una ley de propiedad genérica:

La propiedad de todas las mujeres por todos los hombres se concreta en la propiedad de:

i) ciertos hombres sobre todas las mujeres, en el caso de la violación;

ii) en la propiedad de ciertos hombres sobre ciertas mujeres en la prostitución;

iii) en la propiedad de un hombre sobre una mujer en el matrimonio.

Todas las formas de propiedad sobre las mujeres y las relaciones sociales que expresan son simultáneas e interactúan.

La transgresión

El erotismo en la prostitución se valoriza por el carácter prohibido que le asigna la normatividad de la sexualidad. El Estado norma la sexualidad a través de sus instituciones complementarias, la iglesia, la escuela, los aparatos ideológicos, la familia. Las relaciones permitidas y las proscritas, los mitos que las fundamentan y los castigos, se vuelven conciencia a través de la religión y de la moral sexual plasmada en la leyes y en las creencias.

En ambos marcos de referencia —religioso y jurídico—, la sexualidad en la prostitución es mala, pecaminosa, y atentatoria de las instituciones básicas. De ahí su importancia ideológica y política. En la cultura católica y pecaminosa se institucionaliza como forma subversiva y transgresora, contraria a la buena sexualidad, a la sexualidad cristiana: es la mala, la no dicha, la no admitida; aunque sea generalizada es marginal en relación con la aprobada de manera positiva.

Para los hombres, la prostitución tiene varios atractivos y ventajas. Además de ser indispensable para muchos de ellos, como parte de su formación y de su vida erótica asignada:

i) por ser un erotismo ilegal, contrario al realizado en las instituciones buenas;

ii) por ser erotismo en otro tiempo y en otro lugar; en espacios prohibidos (hoteles, moteles, burdeles, casas de citas, etcétera); y

iii) por realizarse con mujeres no parientas: no-madresposas.

Debido a la transgresión de tabués, este tipo de erotismo se acerca a lo sagrado: la subversión de lo prohibido es, para la mentalidad religiosa y para el creyente, un sacrilegio.

Este erotismo es altamente valorado por los hombres porque por la vía erótica no adquieren obligaciones con las mujeres. Las prostitutas no establecen dependencias conyugales con ellos, ya que se trata por definición de un erotismo estéril. De ahí el aborto como práctica frecuente y compulsiva en la vida de las prostitutas. Con distintos grados de eficacia, los hijos son las ataduras conyugales en las instituciones matrimonial y familiar. La posesión erótica de la prostituta por parte del cliente es temporal: la mujer no es suya, sólo la ha usufructuado por un tiempo.

Con la madresposa, el hombre adquiere obligaciones en cualquier caso de relación: noviazgo, matrimonio o amasiato. En el noviazgo, de casarse, de transformar a la novia en madresposa; en el matrimonio, de mantenerla y relacionarse con ella para toda la vida, ya que además de esposa, es la madre de sus hijos. Con las amantes también hay intercambio y responsabilidades que pueden incluir la manutención, la casa chica, ocuparse de los hijos ilegítimos, etcétera.

Tampoco la prostituta adquiere ningún compromiso o relación estable con el hombre que es su cliente. A diferencia de las otras, cuyo erotismo está subsumido en la maternidad, y con la que adquieren por ese medio obligaciones de procreación, reproducción (trabajo invisible, cuidados afectivos, reposición cotidiana: incluido el erotismo), la prostituta, cónyuge temporal, no se convierte en esposa.

La mala mujer

> La Malinche —en la leyenda mexicana— es la Gran Prostituta pagana: fue la barragana de Cortés y se ha convertido en el símbolo de la traición femenina. (Bartra, 1986:215).

El carácter moral de signo negativo de la prostituta es uno de sus atractivos sexuales ocultos y uno de sus contenidos culturales: encarna y simboliza a la mujer mala: a Lilith, a Eva, aquella a quien no puede asemejarse la mujer-esposa porque debe ser recatada y piadosa como estereotipo positivo. Por eso es atractiva la mala mujer y es subversiva, aun cuando esté profundamente oprimida por su condición y por su situación.

La prostituta es libre en cierta medida, pero no en la medida en que es sierva, como parte de la sexualidad dominante que convierte a unas mujeres en objetos frígidos y procreadores y a las otras en objetos dadores de placer, igualmente frígidas.

Como mala mujer se le considera también benefactora de la sociedad, con esta ambivalencia y con la contradicción de ser mala y útil a la vez. Mala, porque es erótica —exclusivamente erótica—, y porque comparte con los hombres muchas cosas emanadas del erotismo, vedadas a las madresposas. Todo lo obtiene a partir del eros y de su papel en él: por ejemplo el espacio de lo público, la calle, el dinero, el no parentesco, la noche, el alcohol (los rituales eróticos son alcohólicos), el lenguaje erótico (soez), la seducción abierta, etcétera. Por eso se conoce a las prostitutas como mujeres públicas.

Nexos entre los hombres

Compañías de los hombres, van con ellos y los acogen en las parrandas, les dan placer y consuelo. Las prácticas eróticas colectivas de los hombres cuyo objetivo es la diversión, son espacios de reproducción del machismo, mediante: la posesión erótica de las mujeres, que muestra la potencia; la alcoholización, el baile, los chistes, las obscenidades, el derroche de dinero como elemento de poder entre hombres, son evidencias de la virilidad, a las que se

suman pláticas de problemas y aspiraciones personales, o de temas de interés como la política o los deportes.

En la parranda como espacio de poder, de amistad, de diversión y erotismo entre los hombres, las prostitutas son objetos: *el otro* se apropia de ellas, las usa y las deshecha. Estas mujeres son uno de los objetos que conforman el erotismo masculino pero no lo agotan y no son el objetivo final. Aunque una de las formas preferidas de la parranda sea iirse de putas!, la relación privilegiada afectiva y de poder en la parranda es la relación entre los hombres. Las mujeres son sólo medios-objetos para demostrarle al otro, o para realizar con él —a quien se ama, se admira, se envidia—, el erotismo prohibido entre ellos.

Por mediación de las prostitutas se realiza una forma de relación erótica entre machos, por interpósita casa de citas, por interpósito burdel, por interpósitas mujeres. La contigüidad en la experiencia es vivida como la satisfacción del deseo entre los hombres que participan. Así, en muchas ocasiones, la prostitución es el espacio de realización de la homosexualidad generalizada entre los hombres heterosexuales en la sociedad patriarcal.

Aunque la ideología considere que la máxima relación amorosa y la plenitud se dan entre hombres y mujeres, de manera objetiva es posible encontrar la preferencia por los hombres disfrazada de preferencia por las mujeres.

En el mundo patriarcal, sólo los hombres son veraderamente humanos, pares entre ellos; por eso se admiran, son cómplices aun en la rivalidad; las mujeres en cambio, son consideradas como inferiores e incluso detestables. Ese conjunto de características apreciadas en los géneros permite que varios hombres tengan la misma novia, que liguen juntos, que compartan la cama y la amante, o que tengan relaciones eróticas colectivas con mujeres.

El erotismo cómplice, colectivo de los hombres en la fiesta, en la parranda es correlativo al erotismo cómplice, colectivo de la violencia erótica tumultuaria.

Erotismo

Las prostitutas son compañeras de parranda, de juerga, las llaman compañeras de la noche. Conviven y comparten con los hombres

la diversión, el cotorreo, la música (romántica y amorosa, jacarandosa, caliente) y el baile; actividades potencialmente eróticas y lúdicas que no son compartibles, en esa dimensión, con la esposa. Con las madresposas, los hombres comparten esas diversiones en la fase inicial de sus relaciones, justo en las que está prohibido el erotismo coital, en la fase larvaria, cuando las mujeres son novias, y aún no han sido transformadas en madres-santísimas, mediante el acto de posesión del varón.

La disposición ideal, el deber de las prostitutas hacia los hombres, es ser de ellos: los escuchan, los miran, y los admiran, les creen, y son todas oídos para sus cuentos o sus penas conyugales, económicas o de trabajo. En este sentido, las prostitutas desempeñan funciones maternas con los hombres, tan importantes como las eróticas. No obstante, el contenido maternal de la relación con las prostitutas, no se reconoce en las representaciones ideológicas que se hacen de las prostitutas. En cuanto a los hombres, aceptar que buscan o encuentran en la prostitutas algo más que realizar su erotismo desde el poder daría al traste con la representación viril de la prostitución.

Testigos

Ir con las prostitutas es un verdaero simulacro de masculinidad, en particular de machismo, es una teatralización del poder patriarcal. Las prostitutas relatan experiencias de impotencia en los clientes (muchas más de las imaginables). Algunos de ellos, mediante cohecho les piden que no digan nada o, por el contrario, que hagan alarde de las cualidades viriles del incapaz. No importa tanto la satisfacción del deseo, sino crear o mantener la imagen de capacidad y potencia erótica, base de la virilidad machista, frente a los otros hombres.

Se establece un juego de poder en el que se acepta que quien puede es el cliente, el que paga más, el bueno, el ganón, el guapo, el que lo hace bien. Porque de entrada, la mujer no "chista", no traiciona —a diferencia de las del mundo. La prostituta no se raja y bebe, faja y baila; aguanta estar con los amigos. Hace lo que le manden, casi siempre, si le pagan lo que cuesta en su tarifa.

La relación de absoluto poder de los hombres con las prosti-

tutas, asociada a la permivisidad erótica, en que *todo* se vale (prácticas considerads inadecuadas, excluidas del erotismo bueno), son elementos que hacen atractiva la prostitución para los hombres. En cada acto, ellos rehacen su virilidad, revalorizan su autoimagen y alimentan su machismo; de ahí su permanente retorno. En la prostitución se reproduce el patriarcado en su conjunto, se recicla el sistema para que todo quede otra vez en su lugar.

Los hombres se relacionan en este ambiente erótico y de juego, con la presencia de una testigo, que es a la vez el medio de una experiencia que sólo la toca tangencialmente a ella. La prostituta es el medio machista, en el mundo heterosexual, para probar y demostrar la virilidad masculina frente a los otros hombres. En lo erótico, la virilidad se realiza en la relación con la prostituta a solas o en grupo: al bailar, al echarse unas copas, al ver pornografía, o directamente en la relación erótica colectiva. También se realiza la virilidad en la agilidad satírica, en los relatos y confesiones, en la capacidad histriónica, y tiene el contenido de poder de género, de clase, de rango, y confiere prestigio en competencia viril.

Pero, ¿cómo demostrar que se ha vencido y se ha ascendido a mayores niveles de virilidad?, si no existe un testigo capaz de desmentir —por su posición inferior, por su sometimiento y por ser encarnación de lo erótico prohibido— las relaciones eróticas entre hombres heterosexuales. El testigo sanciona al ganador sobre la base de reglas patriarcales. El testigo no puede ser otro hombre porque competiría irremediablemente con los otros.

El único testigo posible es la mujer, porque es diferente y no compite por el triunfo de la virilidad. Al contrario, la mujer es capaz de reconocer el mayor grado de virilidad, es decir, de calificar el poder masculino, porque lo necesita para realizar su relación dependiente y su servidumbre voluntaria al poder de los hombres.

Así, la prostituta es testigo y compañía, objeto y medio. Y el eros es un asunto de poder entre los hombres, sobre las mujeres.

> Se pavonea, anda con comezón/ levanta la cabeza, la mueve para todas partes/ vive del vicio, vive del placer/ polvo y basura la hacen girar en la vida/ Se perfuma y se echa

sahumerios,/ se unge con aguas floridas./ Masca chicle, hace ruido con él./ Anda por los canales,/ conoce los caminos, frecuenta el mercado,/ por el mercado se anda paseando./ Va de aquí para allá, empuja a la gente,/ le da de empellones, se ríe, hace burlas,/ siempre anda sonriendo, sin rumbo camina,/ por todas partes sin rumbo,/ no se está quieta, no conoce el reposo,/ su corazón está siempre de huida, o/ palpitante su corazón./ Tiene también de costumbre teñir los dientes con grana,/ y soltar los cabellos para más hermosura,/ y a las veces tener mitad sueltos,/ y la otra mitad sobre la oreja o sobre el hombro,/ y trenzarse los cabellos y/ venir a poner las puntas sobre la mollera, como cornezuelos.../ Se anda emebelleciendo, luce sus vestidos,/ es presuntuosa, como las flores se yergue,/ vanamente se contonea, viste con vanidad,/ se mira en un espejo, tiene el espejo en la mano./ Se baña, toma baños de temazcal,/ con frecuencia se lava y unge,/ sin cesar se perfuma,/ vive como el esclavo bañado,/ como la víctima florida. (Sahagún)

Orígenes de la prostitución

Es común asociar los orígenes de la prostitución con la religión y —en la tradición del descubrimiento de la génesis de las instituciones—, fue más importante señalar un origen casi mítico que sus causas históricas. Un ejemplo clásico en la antropología, es Frazer, sus teorías al respecto han arraigado. Para Frazer (1890) la prostitución se origina posiblemente en Asia Menor. Se trata de un ritual de fertilidad basado en la concepción mágica de que la naturaleza resurgiría después de su muerte anual. Es el matrimonio entre Adonis y Afrodita o Astarté. El pueblo llevaba en ceremonia dos imágenes que se desposan y después mueren para resucitar, igual que lo hace la naturaleza al día siguiente. Después de la muerte los varones rapaban sus cabezas y las mujeres, en vez de hacerlo, testimoniaban su devoción a la diosa prostituyéndose:

"En Chipre, todas las mujeres, antes de casarse, obligadas por la primitiva tradición tenían que prostituirse a los extranjeros en el santuario de la diosa..." (1890:384).

Menciona Frazer muchos ejemplos en distintos sitios de Asia

en que ocurría lo mismo. Frazer acuña el concepto, o lo retoma del habla popular y califica ese tipo de relacions eróticas rituales ligadas a prácticas mágicas y a la reproducción cultural, como prostitución ritual, a la que impregna de la connotación victoriana del término. Así, el autor transfiere a las doncellas de la antigüedad no sólo ciertas cualidades, sino el modo de vida y la calificación cultural de las prostitutas, acuñada por la ideología patriarcal victoriana.

Esta concepción teorizada entre otros también por Bebel (1891:31), se ha divulgado y es base del sentido común: se cree en el origen de la prostitución ligado a ritos mágico-religiosos y se plantea a la prostitución como "el oficio más antiguo del mundo". Este mito incluye varias tesis:

i) la primera prostituta fue la primera mujer lo que equivale a Eva en la tradición bíblica;

ii) supone la prostitución como una atributo "natural", "primario", "originario", de la mujer;

iii) se asocia simbólicamente con el conjunto de cualidades de la mala mujer que atañe a todo el género, como el elemento negativo frente al hombre considerado como el positivo.

En la prostitución, y en su surgimiento confluyen varias determinaciones históricas:

i) un conjunto de formas de división social y cultural, en primer lugar la genérica (división del trabajo, papeles), y la existencia de poderes patriarcales;

ii) la aparición de la propiedad privada que permitió apropiarse de las personas, de su fuerza de trabajo, o de su fuerza vital;

iii) otras características derivadas de la complejización social y cultural de la sexualidad femenina que hicieron surgir entre las mujeres, una diferenciación profunda basada en la edad, la virginidad, la maternidad, etcétera

iv) La valoración de la sexualidad femenina como eje de su condición genérica, y de las mujeres como entes eróticos y procreadoras, poseedoras de cierta sabiduría y de poder.

El surgimiento de la prostitución es un proceso histórico —social y cultural— complejo que nada tiene que ver con cualidades originarias, que significó la división de la sexualidad en

erotismo y procreación, en cada mujer particular, y la aparición de grupos de mujeres dedicadas al eros y otras, dedicadas a la maternidad. Se trata de una especialización sexual al interior de las mujeres, que debe ser analizada en su relación con el proceso de dominio y sometimiento del género femenino en su conjunto. La prostitución tiene más deuda con la situación opresiva de las mujeres en su conjunto, que con otros factores inherentes al grupo de las prostitutas.

Algunos hombres se pueden apropiar de algunas prostitutas, porque todos los hombres son dueños potenciales, dirigentes y dominadores de todas las mujeres.

El proceso histórico en el cual se concatenaron las múltiples determinaciones de esta particular situación de las mujeres, ha abarcado seguramente milenios, y diversas formas de organización social. Las sociedades debían conocer numerosos oficios: ligados a la provisión de sustento, de abrigo, de organización de la colectividad: el trabajo en primer término, y en el mismo nivel de importancia la consideración de la sexualidad femenina (erótica y procreadora) como una fuente de riqueza social, de poder, de control y también de sobrevivencia y reproducción social.

Concebir algunos rituales arcaicos como prostitución tiene que ver con un mecanismo etnocéntrico mediante el cual se proyectan las valoraciones propias de otras sociedades. La explicación posible, desde la doble moral victoriana que da Frazer a la realización de relaciones eróticas entre jóvenes solteras y hombres cualesquiera, de acuerdo a su propia concepción de la relación hombre mujer, es prostitución. Sin embargo, el mismo Frazer señala que "...cualquiera que fuese el motivo de esa costumbre estaba sin disputa considerada, no como una orgía de lascivia, sino como un solemne deber religioso ejecutado al servicio de la gran Madre Diosa del Asia Menor..." (1890:384).

Los antiguos no concebían estas prácticas como prostitución y, si se aplica el esquema sobre la mentalidad de Frazer más puede parecer un ritual mágico —de orden simpatético—, que por contagio transfiriera el potencial generador y vital de la sexualidad erótica y procreadora de la pareja a los dioses y a la naturaleza.

Puede tratarse a la vez de rituales cosmogónicos y de reproducción anual (de tiempo cíclico).

No se trata pues, de prostitución ritual y los orígenes de la prostitución deben buscarse en la fractura de la sociedad y el antagonismo entre sus grupos, en la especialización genérica de la vida y en particular del trabajo, de las actividades, de los papeles, en la apropiación y el intercambio de los otros. Es necesario además, ubicarla como parte de los procesos constitutivos de la opresión patriarcal de la mujer. Los rituales referidos nada tienen que ver con la prostitución, son prácticas de carácter positivo, en ocasiones sagradas, enmarcadas en otras condiciones sociales y en otras cosmovisiones.

Tal vez por el enfoque de su paradigma Frazer (1890:392) busca otra explicación a la creencia y al rito:

> Revisando el conjunto de pruebas sobre este asunto...podemos decir que una gran Diosa Madre, personificación de todas las energías reproductivas de la naturaleza fue adorada bajo diferentes advocaciones...que asociada a ella había un amante suyo, o mejor una serie de amantes divinos, aunque mortales, con los que se emparejaba año tras año, y su ayuntamiento se consideraba esencial para la propagación de los animales y de las plantas, cada uno en sus diversas clases, y además que la unión fabulosa de la pareja divina era copiada y, como si dijéramos, multiplicada en la tierra por la unión real, aunque momentánea de los sexos humanos en el santuario de la diosa con el designio, al hacerlo así, de asegurar la fertilidad de la tierra y la multiplicación del hombre y los animales.

La prostitución existió en sociedades antiguas generalmente ligada al uso erótico de las mujeres por parte de los miembros de grupos de poder. En la sociedad mexica, por ejemplo, existió la llamada prostitución con los guerreros y nobles en ciertas festividades y con esclavos destinados al sacrificio ritual.

En el mundo mexica la prostitución tuvo un lugar social particular. En esa sociedad, la vida era un destino, definido por el calendario. Según Atondo (1982:24), algunas prostitutas prove-

nían de "mujeres nacidas bajo el signo de *xochitl*, circunstancia que les ofrecía la oportunidad de ser una "buena labrandera", pero si provocaban la ira de los dioses por falta de devoción, devenían en "malas labranderas" y se convertían en mujeres públicas. "Los mismos efectos podía ocasionar el nacimiento bajo el signo de ce océlotl, o xóchitl".[9]

En la Nueva España por ejemplo, sociedades y culturas que contenían la prostitución confluyeron para desarrollar la prostitución colonial, resignificada por la situación de dominio:

> La prostitución no fue un término usado en Nueva España hasta la segunda mitad del siglo XVIII, porque el discurso en el que concibe a la mujer como prostituta por sí misma no se dio hasta entonces; una consideración que nos permite fundamentar esta idea es la débil personalidad jurídica que la mujer tuvo durante el periodo colonial... De tal suerte se plantea que la recería, alcahuetería o lenocinio fue la manera dominante de conceptuar la prostitución en la mayor parte del periodo colonial, lo cual implica una participación de la mujer prostituta meramente pasiva; hecho que refleja el papel que el discurso dominante atribuía al elemento femenino en los demás ámbitos de su vida (López Austin, 1983:77-79).

En efecto, los términos alcahuetería y lenocinio fueron los más usados para hacer referencia a la prostitución, y las actividades que implica fueron las sancionadas. Sin embargo, la explicación no parece estar en la débil personalidad jurídica de la mujer, o en el papel pasivo de la mujer. Otras infracciones y delitos cometidos por las mujeres sí fueron planteados como tales. Los motivos implícitos en el orden jurídico y en la concepción colonial sobre la prostitución pueden asemejarse a los actuales.

Hoy en día tampoco se penaliza directamente la prostitución, aun cuando en el lenguaje coloquial se la mencione por su nombre. Sin embargo, lo más importante es que no se la considera un de-

---

[9] Véase López Austin, 1983.

lito por sí misma. Se penalizan otros hechos, colaterales, o parciales, pero la institución de la prostitución queda intocada. Los participantes en la prostitución son encaracelados por alcahuetes, por escándalo, por faltas a la moral, por disturbios, por transmisión de enfermedades o por no tener en regla los papeles que burocráticamente aprueban su práctica.

Se trata de preservar la prostitución, pieza fundamental para el orden patriarcal polígamo de los hombres. Por eso no se la penaliza de manera directa. Sin embargo, la prostitución es descalificada moralmente y la iglesia la condena. El estado laico penaliza otros ilícitos que la componen, para que nada cambie, los penaliza como si penalizara la prostitución, pero no la toca. Sanciona unos hechos a cambio de la permanencia de otros. En este sentido se explica que la prostitución no sea incluida en el discurso ni en lo jurídico, y no por la débil posición de la mujer.

Atondo misma, plantea que la persecución a las mujeres *perdidas* de finales del XVII, anuncia la laicización del XVIII y la consideración de la prostituta como "generadora de todas las transgresiones".[10]

Por causa de las mujeres

Algunos autores, aun autoras feministas, buscan las causas de la prostitución en algunas peculiaridades que caracterizan a las prostitutas, y no profundizan en las determinaciones sociales y culturales que las preceden y las envuelven. Tal es el caso de algunas consideraciones de Millet (1975:156):

> Las prostitutas apenas tienen necesidad (ni ocasión) de unir el placer sexual a su vida sexual. Sus experiencias les están

---

10 "De manera que ya no son la alcahuetería y el amancebamiento, prácticas periféricas de la prostitución, el objeto de castigo, sino que ahora la atención se centra en las casas públicas y 'las mujeres perdidas', tal vez como un preludio del fenómeno de laicización que se extenderá en el siglo XVIII (Atondo, 1982:190). Más adelante, la autora sostiene que en la mujer se da "una preocupación obsesiva por el peligro que su sexo representa" (p. 191).

impuestas, bien por alguna desviación psicológica y no derivan en modo alguno de una elección libre.

Es notable la influencia de argumentos machistas sobre la prostitución; es evidente la influencia de la ideología dominante en este análisis que, por otra parte, está muy extendido y constituye una verdad en el sentido común: la prostitución se debe a los problemas individuales o sociales de tipo económico, como la miseria (en el individuo, y en el sistema), o a perturbaciones mentales de las mujeres. La prostitución también ha sido enfocada como una enfermedad mental, como una degeneración, de las mujeres.

Hay quienes la sitúan como un problema de "relajamiento" de valores morales, debido a la liberalización sexual, o como producto de la crisis de la familia, de la iglesia o de quienes se encargan de cuidar las buenas conciencias. Lo cierto es que las prostitución no responde a una elección libre (como tampoco responde a una elección libre casarse, estudiar, trabajar, ser madresposa etcétera).

Causas sociales: reglas de conyugalidad

Millet (1975:164) reconoce igual que Engels que la prostitución es un producto estrechamente ligado al matrimonio monogámico tradicional:

> ...en un sistema que prescribe la castidad de la mujer y castiga severamente su adulterio, no puede haber suficientes mujeres para satisfacer la demanda masculina, a menos que un sector de la población femenina, perteneciente por lo general a la clase pobre, se halle exclusivamente destinado a la explotación sexual...

Es inadecuado analizar el fenómeno desde uno de sus polos de manera unilateral, pero se hace necesario enfocarlo también desde el individuo, con el objeto de lograr un análisis más complejo. Aunque son la sociedad y la cultura las que fabrican a las prostitutas, no todas las mujeres son prostitutas. Entonces, surge la pregunta: ¿cuáles elementos y qué factores se conjugan para hacer de una mujer una prostituta? De antemano parece que la respuesta

sólo puede apreciarse como tendencia social y cultural, ya que la vida misma es mucho más compleja que las generalizaciones a que puede llegarse aun a partir del análisis empírico (antropológico y no estadístico).

Millet (1975:167) analiza a la prostituta a partir de mecanismos psicológicos inconscientes que conducen a algunas mujeres a la prostitución para mantenerse en posición de víctimas:

> ...cuando no responde a una necesidad económica, la prostitución equivale, en cierto modo, a una compulsión psíquica cimentada sobre el masoquismo y reforzada por la repetición del acto de venta característico de las rameras. Semejante denigración de sí misma no resulta inconcebible dentro de la sociedad patriarcal, que tanto desprecio manifiesta hacia la mujer y, en particular, hacia la sexualidad femenina.

La autora no considera que en la sociedad patriarcal la prostitución es una vía social y cultural compulsiva para muchas mujeres, y que su "denigración" es simultánea con una alta valoración de la "mujer erótica", inducida y recreada permanentemente.

¿Masoquismo?

La prostituta se dedica al mal, al pecado, al erotismo, por consiguiente es descalificada; sin embargo, simultáneamente es altamente valorada (codiciada, envidiada) en la cultura que fetichiza, idealiza y sobrevalora al erotismo de manera absoluta. Además, la prostituta se realiza como mujer, como objeto erótico, es colocada en la única posición política real de las mujeres en el erotismo. Al ser prostituta, quien lo es realiza parte de la identidad femenina. Lo hace al absolutizar su modo de vida, al encarnar al erotismo malo.

De esta manera, a pesar de la represión, y de la contradictoria valoración ideológica de la prostitución, la mujer prostituta no puede ser aprehendida como masoquista; su realización psicológica no deriva exclusivamente de ahí, sino de la vivencia "plena" del erotismo público. En ello hay goce y hay poder frente a las otras, y también frente a los hombres.

El papel de la prostituta es en parte la exageración de las condiciones patrircales de vida de la mayoría de las mujeres. La esposa, como la prostitua, es mujer objeto, pero su dependencia del hombre es directa, no pasa por el mercado. En el intercambio económico matrimonial, la esposa da cuidados e hijos, es objeto erótico-procreador del esposo quien le otorga a cambio existencia social, manutención económica, a ella y a su prole. En el matrimonio hay trato erótico a cambio de dinero, como lo hay con la prostituta, sólo que esto no significa para ella la pareja, la familia, la casa y todo lo que obtiene la esposa.

La locura

Con todo, diversas concepciones visualizan la prostitución como un fenómeno de índole ideológica o psicológica, tal es el caso de la que desarrollan Romero y Quintanilla en su trabajo sobre *Prostitución y drogas* al plantear sus objetivos indican que "...se pretende analizar el proceso que siguen las prostitutas para adoptar esa conducta como forma de vida".

Esta tesis es la más en boga en el sentido común; permeado de ideologización médica, se expresa por ejemplo en el hecho de llamar "locas" a las prostitutas, y consiste en asociar el mal, el tabú, lo proscrito, con la enfermedad. Ése es el caso de la prostitución y de las prostitutas. La prostitución es enmarcada en lo psicológico, y en este campo como "conducta desviante", como enferemdad mental o sexual, como una "degeneración". Esta última idea está fundada en la creencia de que la mayoría de los individuos corresponden a una norma buena cuya validez radica en que sus actitudes son naturales. Por su conducta diferente y mala, antinatural, la prostituta es clasificada y observada como enferma; la etiología de la enferemedad puede ser de tipo biológico o psicológico.

La ninfomanía sirve a muchos como explicación de la prostitución como originada en otra enfermedad, y como un mal originado en y por el género femenino. De acuerdo con esta concepción, la prostituta está próxima a las locas, o es loca. La versión modernizada de la prostitución como enfermedad es que se trata de una patología de tipo social: se plantea que la prostitución se debe sobre

todo a fenómenos económicos: la miseria produce prostitutas (Gómez Jara,1978). Sus verdaderas causas son las que se derivan del antagonismo de clase y de la exacerbación de la explotación, de la crisis, del desempleo.

Es el enfoque funcional que plantea la prostitución como desviación de la norma, y está en la base de las diversas concepciones (religiosas o laicas) que la explican. Nada de fondo que ubique a la prostitución como parte de las características del género femenino en su conjunto, ni como un modo de vida originado en la condición social de la mujer (que no sólo involucra aspectos conductuales). Nada que ubique a la prostitución como parte sustantiva de la sexualidad dominante y a las prostitutas como mujeres que se han prostituido, pero que lo han hecho precisamente porque son mujeres, porque ésa es una de las formas de ser mujer en las sociedades y en las culturas patriarcales.

Las prostitutas no son mujeres anormales ni la prostitución es una desviación. Las prostitutas son mujeres normales y la prostitución es uno de los modos de vida válidos creados *para* las mujeres. El sesgo teórico estriba en identificar la valoración negativa de que es objeto la prostitución en la ideología patriarcal —en su aspecto distorsionante de la realidad—, con la anormalidad, con la degeneración, con la enfermedad. Ese mecanismo ideológico que oculta la realidad, funciona de acuerdo con el siguiente principio: de manera implícita se supone que lo malo es inexistente: de ahí se colige que, como las prostitutas son malas, no existen.

Así, cuando se piensa a la mujer, de manera general y abstracta, automáticamente se le da el contenido del estereotipo bueno al grupo en su conjunto, nunca se le identifica con la particularidad negativa, con el grupo descalificado moralmente. La mujer es la madresposa.

Otro elemento de ocultamiento ideológico de la realidad consiste en que, además, la prostitución es asimilada con las prostitutas. Por este mecanismo se oculta (políticamente) que los hombres son el otro elemento constituyente de la prostitución, y se afirma a la vez que quienes la encarnan son las prostitutas. Mediante este procedimiento intelectual se libera al hombre del

mal de la prostitución, se le exonera y se le beneficia políticamente: la mala es la mujer.

Génesis sagrada

De manera equivocada se considera prostitución a formas de erotismo ritual, mágico o religioso que forman parte de tradiciones antiguas y contemporáneas, por ejemplo de algunos pueblos africanos. Chevalier y Cheerbrant (1986:852) conceptualizan una prostitución sagrada:

> ...símbolo de una hierogamia, que se opera generalmente en el recinto de un templo o de un santuiario, y que está destinada a asegurar la fertilidad de la tierra, de los animales, etcétera... No sólo es un rito de fecundidad. Simboliza la unión con la divinidad y, en ciertos casos, la propia unidad de los vivos en la totalidad de su ser.

Desde otra concepción teórica que no proyecta valores tradicionales sino que busca explicaciones a la condición de la mujer, Bebel (1891:31), como Frazer, asocia la prostitución a la religión.

> No sólo era permitida la prostitución a las jóvenes (en Oriente) (sólo se exigía continencia a la casada), sino que en Babilonia, entre los fenicios y los lidios, se imponía a título de deber religioso, y en esto se funda, evidentemente, la costumbre, frecuente en la antigüedad y en las comunidades de mujeres, de conservar la virginidad para hacer con ella una especie de ofrenda religiosa al primero que llegaba y pagaba su precio a los sacerdotes.

En su historia de la prostitución en occidente, Bebel trae a cuenta la noticia dada por Solón de la inauguración de una casa pública en 594 a. C. como institución del Estado. En la Edad Media, dice Bebel, se establecieron las prostitutas como gremio.[11] Durante la

[11] "...y hubo en las ciudades casas de mujeres que dependían fiscalmente de la ciudad, del señor, y hasta de la parroquia, en cuyas cajas ingresaban las ganacias

reforma, expresión de la transformación capitalista de la sociedad, significó un trato persecutorio tanto a las prostitutas, como a la prostitución por parte del clero protestante.[12]

Conyugalidades entrelazadas

Para muchos autores el matrimonio es fuente de la prostitución. Algunos analizan este hecho como complemento poligámico. Otros en cambio, como una respuesta a la insatisfacción en la conyugalidad matrimonial.[13] El matrimonio representa uno de los aspectos de la vida erótica del mundo burgués, y la prostitución otro.

En la frustración de los hombres en el matrimonio se encuentra uno de los sustentos de la prostitución. Este enfoque explica la prostitución

i) desde el individuo particular que violenta un orden social, ya sea la prostituta o el cliente;

ii) a partir de necesidades consideradas instintivas e irrefrenables por su origen natural;

iii) los casados quedan más o menos exonerados, debido a la frustración en el matrimonio.

Es común buscar justificaciones de este tipo a la prostitución

---

[illegible] que obtenían" (Bebel, 1891: 50). "...el hecho de sostener 'públicamente' [illegible] donde se vendían los placeres sensuales, implicaba cierto respeto al instinto natural innato en todo ser fuerte y equilibrado. El reconocimiento del derecho a satisfacerlo era un triunfo de la sana naturaleza sobre el ascetismo [illegible]" (p. 54).

12 "Así como el clero católico había demostrado gran tolerancia para el [illegible], el clero protestante, por su parte, lo persiguió con furor. Se declaró [illegible] a las casas públicas; se cerraron 'aquellas cavernas de Satán'; las prostitutas fueron perseguidas como 'hijas del diablo', y toda mujer culpable de [illegible] expuesta a la vergüenza pública como modelo de perversidades" (Bebel [illegible]).

13 "El primero es el anverso de la medalla, y el segundo, el reverso. Cuando el [illegible] encuentra satisfacción en el matrimonio, recurre con frecuencia a la [illegible], y en ella busca desahogo a sus pasiones el que por una u otra razón [illegible]. Así [illegible] de los que de grado o por fuerza viven en el celibato [illegible] el matrimonio no da lo que de él esperaban, el hombre [illegible] fuerza para entregarse al libertinaje" (Bebel:120).

y dejar de ver que se trata no sólo de una práctica sino de instituciones reproducidas social y culturalmente. La prostitución es requerida por la sociedad, de la que forma parte como conjunto de relaciones sociales eróticas, y por la cultura, como refuerzo del matrimonio, monogámico para la mujer y poligámico para el hombre. La prostitución es estimulada culturalmente —aun con la valoración negatiuva que se le da. El oscurecimiento del hecho lo otorga la concepción ideológica que no la analiza como parte de la sexualidad dominante estructurada en torno a la poligamia masculina, la monogamia de las madresposas v como parte de la moral sexual.

Para el Estado: un mal necesario

En la ideología dominante se concibe a la prostitución como un mal necesario y se atribuyen su origen y necesidades a la naturaleza. Concepciones antagónicas de tipo historicista plantean que la prostitución es necesaria al sistema, pero no encuentran su definición en la naturaleza, sino en el mismo sistema que la crea. Por ejemplo, Bebel considera desde este último enfoque que en la sociedad capitalista la prostitución "...es una institución social necesaria, lo mismo que la policía, el ejército permanente, la iglesia, el patronato, etcétera" (1891:120).

Así se entienden las consideraciones a la prostitución por parte del poder, aún por la iglesia, que la califican como beneficiosa para la sociedad y como una protección para las mujeres de bien, defensora de la infidelidad de las mujeres. Sostiene Bebel que a pesar de que actualmente la prostitución es un vicio, debe ser protegida por el Estado, es un vicio con patente que no puede acabar porque se corre el peligro del derrumbe de otras instituciones. Por eso, explica, surge la supervisión y la tutela del Estado en cuanto a la protección de la salud del cliente y la exigencia de la cartilla sanitaria a las prostitutas. En este sentido lo que importa es la salud del cliente y no la de la prostituta, siendo que el cliente es quien la contagia de las enfermedades venéreas. Además de enfermarse, las prostitutas son violentadas en su pudor con las revisiones médicas y por ello se explica la evasión que hacen de los controles sanitarios.

Durante la Colonia, por ejemplo, surgieron instituciones de salud especializadas en enfermedades relacionadas con la prostitución. Por ejemplo, en 1628 llegaron a la Nueva España canónigos regulares de San Agustín, del Instituto de San Antonio Abad, eran especialistas en atender enfermos del "mal de San Antón", o "fuego sacro", también conocido como "mal leonino". Para 1648, fue fundado el Hospital de Nuestra Señora de Loreto que se especializó "en la atención de mujeres sifilíticas y tuberculosas". Durante el Imperio se desarrollaron diversas instituciones públicas afines. La prostitución encuentra entonces, un espacio en el Consejo de Salubridad y en el Consejo General de Beneficencia mediante la adscripción del Hospital para prostitutas de San Juan de Dios, atendido por Hermanas de la Caridad. Este hospital funcionó hasta 1968.

El poder

La ausencia de sanción jurídica a la prostitución no es sino el ocultamiento de la persecución y el acoso a las prostitutas, mas no al sistema de la prostitución. Se persigue, se hostiliza a las prostitutas, se les saca dinero bajo cohecho, se las encarcela, se las chantajea y tienen que pagar a otros para poder ejercer.

El sistema se complementa con la protección de padrotes —hampones que se igualan a la policía y a los hombres que las molestan o no les cumplen. Esta protección a las prostitutas es base de la explotación a la que las someten quienes dirigen las redes de prostitución. Con la idea de la dependencia mutua, las prostitutas dependen vitalmente de los protectores y jefes; a cambio de los servicios prestados, ellos las explotan y "viven de ellas".

La razzia

La *razzia*[14] es espacio y rito coercitivo de reproducción de los aspectos pecaminosos y delictivos de la prostitución, como el mal. Ritual tranquilizador social de las voces que satanizan moralmen-

[14] *Razzia* es la redada urbana que realizan los policías de manera permenente en busca de delincuentes en acción. En general se hacen en territorios y horas específicas y su elemento de éxito es la sorpresa. Consiste en un despliegue policial

te a la prostitución, que no pretende erradicarla, ni castigar a los pecadores e infractores. La *razzia* consiste en la persecución, en el maltrato y la violencia, en la detención y a veces encarcelamiento de las prostitutas y sus cuidadores; para ellas significa las más de las veces la violencia erótica por parte de los policías. Concluye con el pago de multas, sobornos y con la negociación de las nuevas condiciones en que los reprimidos volverán al negocio.

Mediante la *razzia* se trata de ejercer el poder de la represión que rearticula nexos sociales entre la sociedad civil y los aparatos judiciales, o que permite reorganizar los sistemas específicos de prostitución: cambios de liderazgo, ampliación de territorios, aumento del cohecho, y otros más son los fines reales de la *razzia*, que después de afectar a prostitutas, burdeles, o enganchadores particulares, permite reconstituir la prostitución general. La *razzia* es uno de los mecanismos de relación entre (la policía), el aparato judicial y otros miembros de la prostitución; por consiguiente es constitutiva de la prostitución, tanto como lo son las prostitutas.

La relación entre prostitución-poder judicial: jueces, defensores y policía, forma parte del fenómeno de la prostitución. La simbiosis con la policía se traduce también en la extorsión que los

---

que busca mediante la sorpresa, la intimidación y la violencia, la detención de los delincuentes en el momento de delinquir, para someterlos a instancias de juicio. Esas redadas son ilegales, atentan contra los derechos de los ciudadanos (a quienes no se debe detener sin orden expedida por un juez). Pero la eficacia de la razzia no está en la eliminación del delito, por el contrario es uno de sus mecanismos de reproducción. La razzia se dirige fundamentalmente contra delitos o hechos transgresores que forman parte de la vida social y de la cultura: la prostitución, la drogadicción, la venta de mercado negro y la homosexualidad. Así, la eficacia de la razzia consiste en lograr un despliegue represivo que sea reconocido en la sociedad y que permita afirmar al poder su acción en vías de suprimir "el mal" del que forma parte. Y, en la dimensión en que el poder punitivo forma parte del fenómeno transgresor al que supuestamente combate, la eficacia de la razzia consiste en infringir daño y temor a los delincuentes para renegociar los términos de su permisividad. Con todo, las razzias contra las prostitutas se proponen acallar buenas conciencias, las detienen y las ponen en libertad, pero en el intermedio las agreden, las violan. Los padrotes juegan un papel central en la articulación de las prostitutas y la policía: ante ellas son protectores, y ante la policía son interlocutores, ya que como hombres pueden hablar con la policía para que las dejen libres, o para que no las extorsionen demasiado.

policías hacen a las prostitutas, y en el hecho de que los policías individuales, amparados en el poder de la corporación, son también jefes directos de la prostitución.

Hay épocas que se han distinguido por campañas contra la prostitución, marcadas por diversos discursos ideológico-morales. Estas campañas se caracterizan por la agresión y la coerción a las prostitutas, las *razzias* callejeras, la clausura de burdeles, el encarcelamiento y el maltrato a las prostitutas, la maquinaria del soborno, las multas. Todo concluye con el reestablecimiento de las condiciones que la reproducen. Estas acciones represivas se cubren con discursos religiosos sobre la perdición de los pecadores, se enmarcan también en discursos laicos cuyo acento ha sido la eliminación de ese mal que perjudica a las mujeres; se usan como apoyo argumentos médicos y sanitarios que exigen su control para evitar la expansión de enfermedades venéreas como la sífilis o el sida.

Desde luego, en ninguno de estos casos se ha procurado la erradicación social de la prostitución. Así ocurrió durante la Colonia en que se combatió la prostitución desde una posición católica, o en los años veintes en México y en el mundo, desde la ideología socialista emancipadora de la mujer. Veamos:

En 1623, mediante la expedición de dos cédulas se ordenó "el cierre de todas las casas de mancebía existentes en los reinos de España"; la segunda reglamentación tiene fecha de 1660, en la que se manda la aprehensión de todas las "mujeres perdidas" (Atondo: 190).

Delito o reproche

En la inspección de sanidad fui un número;
en el prostíbulo, un trasto de alquiler;
en la calle, un animal rabioso, al que cualquiera perseguía;
y en todas partes, una desgraciada.

Santa[15]

Diversos hechos se encuentran como trasfondo de la contradicción

[15] Gamboa, 1903:11

entre la práctica social real de la prostitución y su descalificación ideológica, mucho más fuerte y marcada en el plano puramente moral y ético que en el jurídico. Este fenómeno ha sido constante en diversas sociedades.

En la sociedad mexica por ejemplo, la prostituta no era considerada delincuente sino la alcahueta, el delito era la alcahuetería. Se penaba y aún hoy se castiga a la conseguidora quien, por cierto, es otra mujer —el concepto que designa el oficio es femenino. Se castiga tanto a quien induce a las mujeres a prostituirse como a los clientes, o a quien sirve de puente entre cliente y prostituta.

Sucedía lo mismo en la sociedad colonial basada en la normatividad de España. En sociedades muy cerradas, como la sociedad colonial, la alcahueta es el personaje central en el contacto entre el cliente y la casa o la prostituta, en la actualidad su importancia ha descendendido. En cambio, sigue siendo importante para enganchar muchachas en la prostitución, ya sea bajo su dirección empresarial o para burdeles y casas.[16]

A pesar de las sanciones ideológicas y de la descalificación, la prostitución no está prohibida, ni las prostitutas son concebidas jurídicamente como delincuentes, porque de manera implícita como reflejo de las relaciones sociales, se consideran necesarias para perpetuar y reproducir toda la sexualidad patriarcal.

Por eso sólo se reglamenta y estructura como una sexualidad prohibida, marginal y reprobada, como la contraparte de la buena, la obligatoria, la natural. Es así como aparece su reglamentación ligada a la salud. Las primeras normas sobre la prostitución son parte de una política sanitaria: se trata de proteger al cliente de las enfermedades transmitidas eróticamente, conocidas como enfermedades venéreas. Las prostitutas deben realizar un examen médico y obtener certificados de buena salud, al poco tiempo aparecen las licencias como elementos necesarios para ejercer el oficio.

Otro ámbito de normatividad de la prostitución tiene que ver con la protección de la moral pública. Se prohíbe la prostitución

---

[16] Código Penal.

en ciertos territorios urbanos, para evitar la contaminación social que supone; no se prohibe su ejercicio, se expulsa a las prostitutas de las ciudades, en otros casos se crean territorios urbanos para el eros perverso, tales como la llamada la zona roja, o zona de tolerancia, también conocida como zona del vicio. con esta territorialidad se procura:

i) evitar la mezcla de espacios erótico-éticos inmezclables;

ii) proteger al cliente de la mirada acusadora de los defensores de la moral, y de su cónyuge (esposa, novia o amante);

iii) evitar la confusión de las buenas mujeres con las malas mujeres;

iv) definir con claridad el espacio de la prostitución para promover su desarrollo como empresa, como una de las formas de la sexualidad dominante, con una clara geografía del eros: lo bueno, en el mundo privado en la casa para eso se concentran zonas de residencia doméstica; el erotismo extramatrimonial, en el mundo público, con sus burdeles, cabaretes, casas de citas, prostíbulos, lupanares, casas de lenocinio, antros, hoteles, tugurios.

Salud y normas

La vigilancia sanitaria no tiene como finalidad principal la salud, sino sobre todo la aprobación estatal, política, a través del otorgamiento de legitimidad jurídica a un hecho ideológicamente ilegítimo. Se sanciona la prostitucion negativamente, pero se norma en los reglamentos.

Destaca la carta de naturaleza y la sanción positiva que otorga el Estado a la prostitución al reglamentarla y circunscribirla a condiciones territoriales, de horario, tipo de locales o vigilancia médica, limitarla a ciertas edades, prohibiéndola, por ejemplo, como práctica infantil.

Al reglamentar la prostitución, se avala lo prohibido y se otorga un cierto grado de seguridad tanto a la prostitución como institución, como a quienes se encuentran en ese círculo cultural.[17]

---

[17] Millet (1975:94), anota para Inglaterra la décadas de 1860 y 70, como el periodo en que "el Parlamento aprobó una serie de medidas, englobadas bajo el pomposo título de *The Contagious Diseases Acts* (*Decretos sobre las enfermedades*

Una de las enfermedades que más problemas causó y causa en muchos países, tanto por sus daños directos como por sus secuelas, es la sífilis. En la mentalidad católica, es un castigo al pecado de la carne y así ha sido apreciada. Las contagiadas son ambas, la prostituta y la esposa, y los hijos pueden tener graves secuelas, desde la ceguera, labio leporino, paladar hendido, hasta la muerte.

A pesar de que la prostitución ha sido legalizada por la vía de los reglamentos en muchos países desde fines del siglo pasado, las prostitutas no lo han sido. Ellas no han sido tipificadas en ninguna categoría jurídica de trabajadoras, si lo que hacen fuera considerado como un trabajo, o como prestadoras de serivicos si éste fuera el caso. Así, siempre están desarmadas ante el cliente que no es controlado médicamente y frente al cual se hallan absolutamente vulnerables y desprotegidas, sujetas a todo tipo de enfermedades, maltratos, prácticas enajenantes, y a formas de violencia erótica y física. Ideológicamente, ellas encarnan el mal, y son peligrosas para los hombres.

Satanizadas, señaladas, despreciadas social y personalmente, las prostitutas de hecho incursionan en el mundo del delito, delincuentes fabricadas por la misma sociedad y la misma cultura, por el interés de preservar el matrimonio intocado y vírgenes a las mujeres solteras.

Pedagogía de masas de la putería

La mujer-objeto, la mujer-cuerpo-para-el-placer-de-otros, es reproducida por un conjunto de instituciones culturales y educativas. Sobre la base social de una división genérica del trabajo, y de

---

contagiosas), en virtud de las cuales el gobierno legalizaba y regulaba la prostitución. Ésta se autorizaba desde la edad de doce años, y los citados decretos precisaban que cualquier mujer podía ser tachada de prostituta de acuerdo con el testimonio de la policía, como sucede con el Reglamento de Policía del D.F. y de los estados, y ser sometida a examen médico o, en caso de negarse, a encarcelamiento, quedando en ambas alternativas relegada a una indigna condición similar a la de los parias y esclavos". Véase también Stuart Mill, 1869.

la escisión entre las mujeres, las instituciones actúan formativamente en la selección de mujeres dedicadas a la sexualidad erótica.

En México y en el mundo, forman parte del sistema de prostitución instituciones del Estado como la Secretaría de Turismo, hasta la familia, pero en particular las empresas televisivas, alcoholeras, turísticas, de ropa, etcétera. Una de sus manifestaciones son los concursos de belleza, por ejemplo el Concurso Señorita México: difunde mediante la imagen de televisión, a su área de influencia el estereotipo genérico de mujer erótica, pero formalmente buena, pura, hija de familia (señorita). En este concurso participa el Secretario de Turismo, quien en un rito televisivo de carácter monárquico, otorga el título nobiliario de Reina a la triunfadora (en un país republicano y constitucionalmente no sexista).

Éste y otros concursos —como la reinas de belleza en las escuelas, las reinas del carnaval, la flor más bella del ejido o de la maquiladora, las madrinas deportivas—, se presentan como eventos sanos de belleza avalados por la sociedad, el gobierno y las familias: Sin embargo, es evidente que reproducen la cosificación erótica de las mujeres. Las espectadoras por su parte, se identifican con las concursantes, y desean ser como ellas, aprenden que mostrar el cuerpo permite ser apreciadas, que las mujeres son valiosas por sus cualidades corporales convertidas en cualidades totales femeninas; aprenden también que hay mujeres de menor valor porque (por su culpa) no reúnen los supuestos requisitos eternos y naturales de belleza femenina.

Así, el género escindido en mujeres especializadas que no se reconocen en las otras, se divide a su vez en una dicotomía: las bellas y las feas. El modelo de belleza se conforma en el estereotipo de la mujer-erótica y permea a todos los otros grupos de mujeres desde las madresposas hasta las monjas, aunque esas mujeres subsuman esos aspectos de su propia identidad. Una nueva escisión en el mundo de las mujeres y un nuevo deber ser: ser bella. Puede lograrse con ropa fina y bonita, dietas, maquillaje, peinados, etcétera. Las mujeres de todos los grupos se proponen ser bellas como lo son los estereotipos de su grupo de edad.

Los concursos citados son además espacio de reproducción de

la condición de la mujer, y de la situación de todas y cada una de las mujeres; son espectáculos voyeristas en que hombres y mujeres se apropian eróticamente de las mujeres en exhibición. La espectadora es una mujer-objeto que asimila una imagen de mujer objeto y a la vez se apropia de una mujer objeto.

En un concurso, la Señorita Oaxaca declaró a la prensa que:

> una de las peores situaciones que tuvimos que soportar fue la ocurrida en el evento "Dorian Grey" en Acapulco. Luego de terminar de exhibirnos en traje de baño fuimos obligadas por los organizadores a convivir con un grupo de funcionarios de la empresa Cannon Mills, en una tertulia en la que todos estaban ebrios y a nosotras —las *mises*—, no se nos permitió portar más que un vestido demasiado corto que al menor movimiento dejaba al descubierto hasta la espalda, pues nos impidieron vestir ropa íntima, es decir, no teníamos puesto encima, más que ese microvestido. ...Yo me escapé en dos ocasiones pero fui regresada a mi lugar donde tenía que seguir soportando a los borrachos, los cuales trataron de propasarse con nosotras, cual si fuésemos monas de trapo o frutas apetecibles que podríamos saciar sus bajos instintos.[18]

La asociación entre esta exhibición erótica de las mujeres en la televisión, en el cine, a través de la moda, con los concursos de belleza y la prostitución es cuando menos de dos tipos:

Es pedagógica porque enseña un estereotipo de mujer-cuerpo, mujer-erótica-para-el-placer-de-otros, a todas, a la vez que exige desarrollarlo sólo a las especialistas putas y renunciar al erotismo a las madresposas.

Es directa, porque las mujeres que ocupan esos espacios de exhibición del cuerpo femenino, entran de hecho en la putería; algunas, transitan directamente a la prostitución en sus más variadas formas.

La cultura mojigata no acepta relacionar estos hechos pedagó-

---

[18] *Pánico*, Año II, 9-15 mayo:17, México, 1987.

con la formación social de las putas. Todos los medios de [illegible] son de manera permanente una escuela de putería para mujeres de todas las clases sociales, grupos de edad y nivel educativo. Los estereotipos de mujeres a admirar son en general mujeres objeto erótico; las situaciones fantásticas expuestas por los medios enseñan a las mujeres que deben ser objetos eróticos para ser reconocidas, admiradas, deseadas; deben serlo también para acceder al bienestar, a la fortuna, al éxito, a los bienes necesarios para vivir, tanto como a los suntuarios, y desde [illegible] deben serlo para acceder a los hombres. Lo asombroso es que la opción puta no sea aún mayoritaria. Los mismos que reprueban la prostitución admiran y consumen a las mujeres en esa condición. Las madresposas también lo hacen.

Las prostitutas-todas putas

La prostitución es un hecho femenino. Aunque haya hombres que cobran por sus actividades eróticas, no es un hecho significativo numéricamente. Pero no está ahí la distinción fundamental, sino en el hecho de que la sexualidad erótica no define la condición genérica masculina.

El que la inmensa mayoría de prostitutas sean mujeres radica en que *todas las mujeres son putas*, es decir mujeres objetos sexuales antes que nada. La prostitución no encuentra su causa en cada mujer, en su especificidad, sino en la esencia social de las mujeres: como seres para y de otros, definidos en torno a la sexualidad erótica o procreadora, las mujeres todas son objeto. Su cuerpo y su sexualidad son para el placer y la existencia de *otros*. La escisión genérica y a la especialización social y cultural de mujeres particulares para la prostitución, se explican por la enajenación de la mujer basada en la separación de su cuerpo y de subjetividad que no son suyos, que le han sido conculcados. La propiedad general de todas las mujeres por los hombres, es una determinación histórica esencial, que las hace a todas seres dispuestas a ser ocupadas, seres a disposición, en servidumbre voluntaria: putas.

La conversión
Los motivos dichos por las mujeres para su conversión en prostitutas son diversos, pero pueden agruparse de la siguiente manera:

Hechos victimarios: Ellas fueron objeto de violación, por parte del novio, de algún pariente, o de un desconocido; ellas fueron robadas, raptadas o secuestradas, y contra su voluntad, se las convirtió en prostitutas. "Me dejó fracasada mi primo y con qué cara regresar a mi casa, mejor me fui para Perote donde nadie me conocía, ahí me encontré a la Chabela, y ¿de qué se va una a mantener, si no?". "No me lo va a creer, pero a mí me robaron a la salida de la secundaria en mi pueblo allá por San Pablito, y me fueron a llevar a México, con una señora que me pegaba y me decía que si me iba, me mataba" (testimonios).

Innatos: Así nacieron, desde que se acuerdan ya les gustaba la putería, o desde niñas, les dijeron sus familiares que habían nacido con el defecto. "Ésta salió a su tía Teresa, desde chiquita se le veía lo puta, me decían mi mamá y mis tías, pero ora que les mando sus centavos, ya ni me dicen nada" (testimonio). Entre las causas de nacimiento está la herencia directa: "Mi mamá siempre me ha cargado con ella, y ella se dedica al negocio, pero no crea que se aprende, no: se trae en la sangre" (testimonio).

Por maldad: Por malas, porque se volvieron malas después de una enfermedad, de una tragedia, de una golpiza del marido, de la muerte de alguien, y de repente sintieron que se volvieron malas: "Yo me dí a la perdición después de que el cabrón me metió a la desgraciada ésa a vivir conmigo". "Yo nomás de pura venganza porque mi 'peor es nada'. nomás me andaba viendo la cara de pendeja." La maldad viene también de nacimiento: "Nunca me quise casar, ni en las ferias, siempre fui malora con los hombres" (testimonios).

La sobrevivencia: es el argumento de la miseria y la imposibilidad de ganarse la vida, porque no saben trabajar. Muchas mujeres, que no tienen otra preparación que la básica genérica, es decir que sólo saben ser cuerpo-para-otros, y los quehaceres, cuando se ven compelidas a "ganarse la vida" tienen pocas opciones: ocuparse como trabajadoras domésticas, meseras, cocineras y la gama de trabajos públicos "femeninos", o prostituirse, porque en efecto, en

el mercado social, su cuerpo-erótico tiene un valor y produce ganancias: "Yo le entré al negocio de casada, porque es lo único para lo que no hay que saberle; si no me hubiera metido de puta me hubiera muerto de hambre cuando me dejó el desgraciado con todos los escuincles que mantener; no tuve más remedio, no crea, si yo no estoy hecha para esta vida; qué más quisiera que quedarme de fodonga en mi casa cuidando niños y tener un marido que me mantuviera" (testimonio).

El dilema

El gran dilema ha sido para muchas mujeres la aceptación de dinero a cambio del erotismo, o los regalos, o cualquier forma de pago. Para otras, el dilema se les ha presentado en el momento de decidir "irse con un hombre, así nada más un rato", otras más consideran el momento culminante, el día en que "muertas de miedo" se atrevieron a pararse en una esquina, o a subirse en un coche con un señor "porque ya ni modo ya no te puedes echar para atrás, ya vas a lo que vas"; algunas consideran difícil el momento de irse a "la ficha, de ficheras, porque ya sabemos que después del baile viene lo demás, ¿no?"; también cuando fueron por primera vez a pedir trabajo a una "casa mala". Para otras en cambio, fue algo paulatino: poco a poco de "andar de locas, para acá y para allá, varios al mismo tiempo", o "me encantaban los regalos y no tenía prejucios sexuales, salía con unos de los compañeros, luego con otros, unos tenían novia, otros hasta esposa, me daban regalos, me llevaban de viaje, luego el gerente y, como me gusta la buena vida, pues ya ves le seguí en el talón, pero eso sí, soy fina, ¿no?" (testimonios).

Así el problema de la autoidentidad de las prostitutas es complejo ya que las situaciones particulares de las mujeres son diversas. Sin embargo, hay un parteaguas en la vida de las mujeres que se dedican a la prostitución que se manifiesta en su conciencia en el hecho de asumir que, a partir de un dato, se es prostituta. Aun aquellas que lo refieren al nacimiento o a la herencia, concretan en hechos puntuales el momento en que iniciaron la práctica de la prostitución.

La ética mercantil y patriarcal permite a las mujeres encon-

trar justificación: todo está permitido para tener dinero, bienestar, y éxito; pero quienes pueden otorgarles esos bienes a las mujeres son los hombres, entonces hay que llegar a ellos. Todas las mujeres tienen el cuerpo y su sexualidad (erótica o procreadora) para seducir a los hombres, en el bien y en el mal. El cuerpo y la sexualidad de las mujeres dan para conseguir marido, amante o cliente; hombres que bajo normas y discursos diferentes se relacionan con las mujeres como seres-objeto.

De esta manera, la prostituta actúa bajo las normas de la condición de la mujer, y sólo da un pequeño viraje. En su conciencia, ella da su cuerpo, su sexualidad y su subjetividad no para tener marido, ni familia, ni todo lo que eso conlleva. La prostituta cree que *coge* solamente a cambio de dinero, en una relación más claramente mercantil que la de la esposa. Muchas comparan esta situación con la de las madresposas y se sienten superiores, porque que no se *atan* a uno para toda la vida, sino con la clientela, compuesta por individuos intercambiables.

Uno de los principios de la relación prostituida es la aceptación por la prostituta del dinero —de quien por su mediación se convierte en cliente—, a cambio de su energía erótica. Implica esta aceptación además, la renuncia de la prostituta a una relación emocional con el hombre-cliente. Sin embargo, en cierta forma, el hombre preserva el derecho a involucrarse con ella. Suceden a menudo historias amorosas o apropiaciones de prostitutas por parte de hombres prendados a ellas. *Santa* no es sólo un mito, expresa de manera idealizada una relación que forma parte de la imagen de la prostitución que se hacen las prostitutas y los clientes.

Muchos hombres adultos relatan una relación importante con una prostituta: la que le enseñó, la que lo desquintó, la que lo comprendió, o como Nietzsche, la prostituta que lo humanizó al contagiarle la sífilis. Todas las prostitutas relatan historias de amores con los clientes, algunos realizados temporalmente, otros imposibles. Estos últimos son idealizados, tal vez porque no fueron: muchas cuentan que fueron obligadas a olvidar a un hombre por su cinturita o su jefa, o porque era casado o porque era soltero

y se casó. "Todo tronó: él prefirió a la otra porque, aunque me adoraba yo no era de su clase, yo soy una vulgar puta."

Al convertirse, la prostituta renuncia a ser esposa. Esto no quiere decir que no haya prostitutas con cónyuges, las hay y muchas; tampoco significa que no haya algunas prostitutas casadas, son las menos. Como grupo socio-cultural de mujeres, las prostitutas no son esposas, ellas son amantes temporales a paga. La disponibilidad erótica, es decir, el hecho de que tengan relaciones eróticas con decenas y centenas de hombres, en una sociedad que exige a las mujeres virginidad, monogamia, y castidad, las pone fuera del ámbito de circulación de las esposas. No reúnen los requisitos básicos exigidos por las instituciones y por los mismos hombres que tienen relaciones con ellas, para serlo.

Autoidentidad: yo y la otras

La subjetividad de las prostitutas concreta el proceso de construcción de una identidad que expresa la prostitución como el núcleo definitorio de todos los hechos de su vida. Como algo mucho más que un oficio, una habilidad, un trabajo, una ocupación, o actividades; aún en su casa, de vacaciones, cuando no están trabajando, o en misa, son prostitutas. La prostitución es un modo de vida y permea la vida de las prostitutas por su causa estas mujeres son codiciadas por unos y repudiadas por otros.

Las personas y las instituciones se relacionan con ellas como mujeres esencialmente diferentes de las demás. Ideológicamente no es posible reconocer el "comercio" en la sexualidad de la madrespsa, o el hecho de que prostitutas y madresposas están definidas, genéricamente y en su situación específica, a partir de la sexualidad y las relaciones que establecen ambas con los hombres.

Se resalta todo lo que hace diferentes a las prostitutas de las otras mujeres, en cada momento y en cada faceta de sus vidas, y aún los hechos que comparten son diferenciados al extremo: por ejemplo las dificultades domésticas y familiares, la reponsabilidad materna con los hijos y los problemas con ellos, la servidumbre con los hombres, en particular con los cónyuges, el abandono, el no reconocimiento de la paternidad de sus hijos, el incumplimien-

to de obligaciones con ellas y la prole, el dominio y el maltrato de los cónyuges, las enfermedades "de la mujer", la necesidad de trabajar fuera de la casa para sobrevivir, y un sinfín de hechos comunes a prostitutas y madresposas particulares.

Pero es imposible lograr una identificación positiva entre prostitutas y madresposas, porque además se enfrentan como enemigas, cuyo sujeto de la discordia son los hombres. Las madresposas son las buenas son *Yo*, y las prostitutas son las malas, son *las otras*. Aunque en una dimensión valorativa en parte negativa, las prostitutas asumen el mundo desde *Yo*, y para ellas las *otras*, son las demás.

Así, ambas internalizan como parte de su identidad sólo fragmentos de su condición genérica y de su situación, ideológicamente reconocidos en ellas como definiciones vitales en que son especialistas, y no incorporan a su identidad aquellos hechos que son atributo de las otras mujeres. Los hechos negados existen y no están ausentes de su subjetividad: son parte de ellas mismas, no aceptadas, reprimidas en la conciencia, desvalorizadas y rechazadas. Resulta entonces la suya una subjetividad escindida, producto de la escisión del género en grupos de mujeres antagonizadas, cuya especialización implica la exclusión de *las otras*.

Cada cual, prostituta y madresposa se viven a sí mismas y a *las otras*, a partir de la aceptación y el rechazo, de la negación y la envidia. Los conflictos vitales de tipo emocional los nervios, los berrinches, las peleas, los odios de muchas mujeres, se remiten a estas contradicciones internas a cada una, y al género. Estos conflictos, a su vez, se combinan y entran en contradicción, con otras condiciones de vida.

El discurso

El discurso generalizado de las prostitutas sobre la prostitución y sobre ellas mismas es el siguiente:

i) La prostitución es algo que les ocurre, no nacieron *así*.

ii) Aunque también hay quienes piensan que es natural, o que es una enfermedad.

iii) Otras lo asocian a la divinidad, es un castigo por haber pecado.

iv) La mayoría señala con fuerza algún hecho o un conjunto de circunstancias con los que asocian su conversión.

v) Las prostitutas se quejan de frigidez; unas piensan que es una defensa voluntaria hacia los clientes "puedo coger con ellos, pero nunca me tendrán", "me acuesto con muchos pero mi corazoncito es de fulano", "sólo perengano sabía lo que es hacer el amor, éstos son una bola de animales", "una cosa es el trabajo: ahí no siento nada, en cambio con mi galán...". Para otras, la frigidez es el resultado del abuso, del desgaste, de tanto trabajo "si no tuviera que acostarme con tantos, a lo mejor sentiría bonito". Hay quienes piensan que la frigidez y las enfermedades venéreas son un castigo de Dios "por andar de putas, pa'que se nos quite lo huilas".

La culpa

Como todas, las prostitutas han interiorizado una concepción de la moral y de la ética que las acusa, las señala, y las considera pecadoras y delincuentes: malas. No se trata de una concepción del mundo externa o ajena a ellas; es la concepción dominante y como tal han estado conformadas por ella. A partir de esta concepción, las prostitutas se asumen, toman conciencia de sí mismas, de lo que son. Coexiste esta visión con otras visiones minoritarias cuya argumentación justifica la prostitución y las exonera, a manera de contra-moral; pero el hecho es que las dos concepciones entran en contradicción y generan en las prostitutas conflictos de identidad, en particular de aceptación, afirmación.

Por eso las prostitutas son mujeres marcadas por la culpa de ser las malas, su maldad es grande ya que deviene del eros como atributo, como contaminación, evaluado frente a la pureza de las madresposas. Por eso también, su afán reparador: las prostitutas son muy religiosas, son devotas y creyentes. Tienen santos de su devoción que las cuidan e interceden por ellas para obtener el perdón divino, del que están ávidas.

Las prostitutas pecan de la peor manera que puede pecar una mujer: el eje del pecado está constituido por el núcleo de la pureza incontaminada de las buenas mujeres: el erotismo. Prohibido y castigado, hito de la ruptura de la divinidad con los seres humanos,

el erotismo es el eje de la relación de las mujeres con la divinidad y con lo sagrado, es decir con el poder, en la cosmovisión católica.

Esta concepción forma parte también de la ética laica sobre las mujeres. Desde esta visión, la prostitución es concebida como una transgresión a las normas, como atentado a la moral y buenas costumbres o sirve para tipificar delitos como el escándalo, alteración de la paz, y otros. Jurídicamente no se considera delito a la prostitución: se la ataca colateralmente con la sanción a otros delitos aplicados a lenones y prostitutas. Se trata de sanciones que no buscan eliminar la prostitución y que, por el contrario renuevan a las prostitutas como mujeres ilícitas portadoras de una sexualidad que ni en la sociedad civil ni en el Estado son consideradas adecuadas para el desarrollo de la sociedad.

El atentado sexual de las prostitutas consiste en que además de ser eróticas, no son procreadoras, la relación con ellas atenta contra la monogamia de los hombres, y en que ellas mismas establecen relaciones conyugales no matrimoniales y se convierten de hecho en permanentes polígamas. Pero la prostitución se renueva para mantenr las instituciones conyuagles matrimoniales moral y jurídicamente monógamas, así como a grupos sociales de mujeres vírgenes y castas al margen del erotismo pleno, en espera de desposarse con el elector, y al resto de esposas monógamas y fieles a sus maridos para toda la vida.

La prostitución significa para las prostitutas a la vez la transgresión y la aceptación de las normas culturales y sociales dominantes. Es una transgresión porque viola la norma aceptada como positiva y buena (conyugalidad, monógama y matrimonial). Pero significa a la vez, aceptación porque cumple la norma negativa considerada inexistente, de una sexualidad femenina a disposición del uso de hombres suscecivos, sexualidad estéril que violenta la visión del mundo y de la vida cuyo fundamento vitalista procreador da sentido y purifica al erotismo, el cual en este caso aparece despojado, directamente como esencia del mal.

¿Qué se aprende?

Cuando la prostituta llega a la esquina, al bar, al burdel o a la casa de citas ya ha aprendido a aproximarse a los clientes, ya sabe

seducir a los hombres. En los sitios del oficio se especializa; ahí aprende lenguajes culturalmente distintivos de las prostitutas. Estos lenguajes, formas de comportamiento y actitudes son más evidentes y directos que los de las otras mujeres, se les considera "agresivos". Las prostitutas son las únicas mujeres que semióticamente no parecen solicitar nada —aunque lo hagan—, ya que los hombres no van a hacerles el coito —como a sus esposas. Ellas poseen algo, son poderosas porque ellas les hacen algo a los hombres, los cuales momentáneamente se presentan carentes. Ellas incluso les enseñan.

Sin embargo, en efecto, ellas también aprenden normas, actividades y prácticas eróticas prostitutas, es decir, especiales. Y las aprenden con sus compañeras, con los cinturitas y padrotes, y con las señoras, de la tele, del radio y del cine;las aprenden también de los clientes quienes les piden cosas específicas y ellas las aprenden para agradarlos y mantenerlos como clientes propios o de la casa.

Así, el eros prostituto es un espacio pedagógico donde todos son pupilos y maestros de un erotismo dominante, patriarcal. Su especificidad frente al erotismo conyugal en el matrimonio cuya fuente y definición es la misma, consiste en que en el erotismo del mal, se "vale de todo". Esto quiere decir, de todo lo que satisfaga a los hombres, a su imaginación y a sus fantasías, culturalmente codificadas.

El eros con las prostitutas es la puesta en práctica de la pornografía[19] por quienes la consumen visualmente a través de revistas, películas, novelas.

La pornografía se caracteriza políticamente porque:

i) Es el erotismo que transgrede la prohibición, y la prohibición siempre está en movimiento.

ii) En la sexualidad patriarcal la pornografía es siempre opre-

[19] En *Una apología sobre las relaciones de dominación*, Dominique Poggi (1978:97) considera a la pornografía como "un instrumento de propaganda al servicio del patriarcado, que refuerza el mito de una sexualidad femenina pasiva y masoquista, al mismo tiempo que valoriza las imágenes de machos poseedores y sádicos".

siva para las mujeres, quienes aparecen en ella objetivamente como objetos eróticos, a quienes se somete políticamente por medio del erotismo,[20] las más de las veces cargado de violencia.

iii) La finalidad orgásmica de los hombres es sinónima de la consecución de formas transgresoras de servidumbre erótica de la mujer, a través de prácticas prohibidas, de violencia, o de humillación extrema.

iv) Por su acecho a los límites, la pornografía acerca en acto los lindes entre el eros y el tánatos, evidentes en la cosificación de la mujer en el acto erótico. Todas las mujeres son objeto en el erotismo, sin embargo, en cierta medida, a las esposas buenas las protegen los tabúes: la apropiación tiene límites para el hombre. En cambio la apropiación erótica de la prostituta sólo tiene límites mercantiles —las tarifas. Su voluntad (culturamente modelada) no existe. La esposa sabe que algo no le gusta, o no es correcto, o no se puede. En el erotismo matrimonial, la esposa encuentra en el no (impuesto), la posibilidad de preservarse.

La posibilidad de transgresión erótica con mujeres definidas por la sensualidad y el erotismo es lo que buscan los hombres en las prostitutas. como reafirmación de su propia virilidad por vía erótica. Se trata del poder erótico al desnudo, tributo a las cualidades de la condición masculina, su alimento.

El cobro

Y aquel que de tus labios la miel quiera,
que pague con brillantes tu pecado.

Las prostitutas aprenden a cobrar y a retirar al cliente. Es decir, aprenden el valor en el mercado de la venta de su energía erótica por un tiempo determinado. No es fácil y a menudo es sometido a regateo. Pero las tarifas abarcan aspectos tales como edad, aspecto

[20] Uno de los elementos esenciales de la pornografía es la violencia en diversas formas, al punto de constituirla. "Una de las funciones principales de la pornografía es difundir una ideología del placer y del goce que incita a la relación de violación que valoriza a los violadores y persuade a las víctimas de que son de hecho consentidoras y satisfechas, puesto que (sólo ellas) sólo se satisfacen en el masoquismo" (*Ibid.*, p. 96).

estético y sensual, vestimenta, capacidades y prácticas a desarrollar, experiencia, disposición, etcétera. De ahí que los precios no sean libres en el mercado; a las cualidades de la mujer se suman las del territorio, las tarifas varían por zonas; pero también por el circuito al que pertenezca la prostituta: cobra más una que pertenezca a una organización como una casa, o un burdel, o las que son explotadas por padrotes; también cobra más una de coche o una *call girl*, que una prostituta sola, o una prostituta de la calle, del talón.

El pago por servicios eróticos no es exclusivo de la prostitución; éste forma parte del sistema de pagos conyugales. Todas las formas de conyugalidad están normadas por reglas de pagos; por ejemplo: gastos ceremoniales, regalos entre los novios, y a la pareja; pago por servicio a la mujer durante el tiempo que lo realiza; pago por los hijos ligado al derecho a la paternidad, derechos *in genetricem* (de la madre); el caudal o pago por el hijo; la compra de la novia; el don (propiedades regaladas a la novia por su marido o la familia de éste); la dote (propiedad que otorga a la novia su propia familia), la manutención de la mujer y de la prole.

Resulta evidente que toda relación erótica implica una relación económica y que en muchos casos es mercantil. Más allá del tipo de régimen conyugal —noviazgo, amasiato, matrimonio, prostitución—, más allá de las ideologías que lo envuelven: —amorosa, erotismo amoroso, erotismo prostituido, amistad—, en esta sociedad los hombres deben pagar un precio en dinero, especie, estatuto, rango o prestigio, para acceder eróticamente a las mujeres.

Las mujeres, por su parte, pagan también para que los hombres accedan eróticamente a ellas: con hijos, con trabajo y con cuidados, incluidos los eróticos. En el caso de las mujeres se trata de un pago invisible, no reconocido, otorgado por ellas en la servidumbre y en la sujeción. Aun pagando, las mujeres no tienen el poder de acceder eróticamente a los hombres, ni siquiera a sus esposos, como ellos tienen derecho prático de hacerlo en el momento que quieran.

Son expresiones de la diferencia genérica en el acceso erótico: la ideología política del cortejo de los hombres a las mujeres, (normas, prácticas, actitudes, expectativas), del pudor femenino y

la espera pasiva de las mujeres. Cortejos, pudores y esperas son las normas del cautiverio del deseo erótico de las mujeres.

A cuidarse

En la vulnerabilidad que les ocasiona ser mujeres solas y entrar en relación con hombres desconocidos, a partir del erotismo, las prostitutas aprenden a cuidarse. Se protegen formando parte de sistemas y redes de prostitución que las explotan y les permiten realizar la prostitución. Si no se integran, es posible que sean agredidas por otras prostitutas y sus padrotes. Como mujeres, deben tener al lado hombres, para hacer que los clientes respeten los tratos y no abusen de las normas: respeto al contenido de lo contratado, uso sólo de las formas de violencia pactada, término en el tiempo pactado, pago justo y puntual de acuerdo a las tarifas.

La normatividad les permite cuidarse del cliente porque a pesar de estar asociadas a hombres y a sistemas de protección, se encuentran en soledad frente al cliente. El erotismo pone al descubierto la intimidad, la desnudez y el contacto corporal erótico, son demasiadas fronteras vulnerables expuestas al daño. Las prostitutas se cuidan, hasta donde les permite el cliente, de no contagiarse de enfermedades venéreas (de las evidentes), y del embarazo; sin embargo, muy pocas tienen siquiera el poder de exigir el uso de condón al hombre, y eso las que saben del condón y aceptan protegerse con él; si se enferman, entonces aprenden a ocultarlo para seguir trabajando ya que si se declaran enfermas las sacan o "los hombres te evitan"; casi todas varias veces en su vida se la juegan, no se cuidan, no toman nada, ni traen "el aparatito", viven el reto porque "no soy miedosa" y demuestran en la desprotección, en el peligro, su gran valor mujerista.

El embarazo es el tema, la preocupación permanente y, además de conseguir clientes y dinero, es el asunto que más energías de las prostitutas consume. Si se embarazan y tienen a la criatura, viven una maternidad muy complicada y problemática: su doble jornada es difícil de cubrir, desde el mantenimiento y la educación de los hijos, hasta los cuidados.

A estos conflictos se añade el rechazo de los hijos o su preocupación porque "las juzguen" o porque vivan en esos ambientes

tan feos. Pero aun antes de estas complicaciones el embarazo avanzado "cuando ya se te nota", las saca de circulación, las deja sin trabajo, "es una joda, una chinga". Así que todas se cuidan del embarazo aunque no lo hagan ni sistemática ni eficazmente. Algunas usan píldoras o procedimientos mecánicos; pero muchas no aceptan estos procedimientos porque "es malo", o porque "te hacen daño, luego engordas y ya no vales lo mismo".

Las prostitutas conocen y usan toda clase de lavados con polvos de mercado, farmacia o recetados, "de doctor", pero si se les acabaron, se las arreglan con unas aspirinas o mejorales, se ponen tés, se exprimen limones y hasta se lavan con alcohol; algunas saben que el "jabón común y corriente sirve para que no te embaraces". Desde luego rezan a la Virgen y a Dios, ponen veladoras y muchas cargan amuletos para no embarzarse (los traen en la bolsa, o tocan al cliente con él, otras usan amuletos de *colchón*, que van bajo su cama). Hacen cuentas, se "apuran" si no "les baja", y si empiezan a sentir ascos, ya ni modo.

Ya ni modo, algunas veces. En la mayoría de los embarazos, las prostitutas abortan, el aborto es parte de su modo de vida, es una de las experiencias a las que se acostumbran. Aunque se asusten y muchas la hayan pasado muy mal en algunos abortos, piensan que no les va a pasar nada. La preocupación frente al aborto proviene más de la moral dominante, de lo ideológico, que de la peligrosidad real que implica.

Las "comadronas", las "curanderas" y los médicos "que hacen abortos" son personajes que ocupan un lugar importante en la vida de las prostitutas, son los mismos que, además de los abortos, las curan de las infecciones venéreas. Por el camino de "aliviarles los embarazos para que sigan trabajando", las explotan y las extorsionan.

La ilegalidad de la práctica del aborto libre otorga a quien los practica el poder sobre las prostitutas (en este caso), y permite el cohecho, el cobro de precios muy altos, con la amenaza implícita de delación. Las prostitutas enfrentan el aborto por el que pagan, en condiciones inadecuadas para su salud; muchas veces se los practican mal y tienen complicaciones.

En la dimensión cultural del repudio, del asco y el horror hacia

la menstruación, es obvio que en ese periodo las prostitutas no pueden trabajar: son rechazadas por los clientes, muchos de ellos consideran un insulto suponer que tendrían relaciones con una mujer así. Unos cuantos son indiferentes y los menos, "hasta lo piden".

Sin embargo, el repudio propio y ajeno —común a otras mujeres y a casi todos los hombres—, se refuerza con el daño que produce a las prostitutas la pérdida de dinero, de ahí que la mayoría considere a la menstruación como una maldición. A pesar del repudio, todas la esperan cada mes con ansiedad, como señal de no embarazo, y ya que la tienen, manifiestan un relajamiento. Con todo y los cólicos y las molestias, algunas se toman esos días para ellas: aprovechan para "descansar de la cogedera", pintarse el pelo, arreglar su casa y su ajuar, ir de compras y hacer visitas.

Aprenden un cuerpo y un eros

Las prostitutas aprenden las especialidades que el cliente pide: posiciones, prácticas eróticas comunes, pero sobre todo las prohibidas que consisten en todo tipo de actividades transgresoras de la genitalidad coital dominante. La posibilidad de "hacer de todo", las hace deseables frente al erotismo realizable con las buenas mujeres. Aprenden como muchas otras a fingir placer, aunque no lo sientan o, en el extremo, aunque tengan repugnancia (frecuente). Deben fingir porque parte del ritual erótico es la afirmación del hombre como ente deseable y dador de placer, casi por el sólo hecho de tocar a las mujeres. Así, independientemente de lo que los hombres hagan, ellas deben gozar: si no gozan, fingen y el cliente se queda satisfecho.

La mayoría de las prostitutas aseguran que en general los hombres tienen trato rudo con ellas, que son torpes y que no les importa lo que ocurre con ellas. Muchos tienen miedo o son ignorantes y deben ser conducidos o tranquilizados por ellas. Otros las usan y las desechan. Lo fundamental es que a diferencia de la mitificación de las prostitutas, ellas afirman que no gozan y que no tienen placer con los clientes, que les molesta hacerlo, que sólo esperan que acaben, que se ponen a pensar en otra cosa para

tolerarlo. Y que, después de uno y otro, y otro, y otro, "ya no quedan ganas más que de acabar".

El aprendizaje de las prostitutas incluye fórmulas de comportamiento y lenguajes. La prostituta debe saber cómo dirigirse y tratar a los clientes, a los alcahuetes, a las señoras jefas, a otras prostitutas según su rango, a los policías. Esta jerga está cargada de valores, de entendidos, de complicidades, de tal manera que al poseerla y usarla, la prostituta es identificada y se relaciona como tal, hace suyos los patrones de acción, de pensamiento y afectivos propios de su situación: constituye un lenguaje subjetivo.

De manera sobresaliente, las prostitutas aprenden un manejo corporal, el caminado, las expresiones de la cara, los movimientos de las manos, las formas de sentarse, y de "estar ahí en la cama", de andar desnudas, la combinación de ropa, zapatos, bolsas, y aditamentos para lograr una indumentaria apropiada: aprenden también qué prendas son distintivas de su "quehacer", y en qué formas ponérselas y quitárselas; el tratamiento del pelo y la expresión facial son significativos, de ahí que aprenden y practican la realización de peinados y maquillajes. Finalmente, los olores son también códigos explícitos y los perfumes hacen su aparición.

La indumentaria, el tratamiento del pelo y de la cara, el arreglo, el olor y el movimiento corporal, constituyen para las prostitutas, como para todas las mujeres, su uniforme. Varían los tratamientos concretos que se hace cada una, a tal punto que es posible identificar a las mujeres y saber cúal es su situación a partir de estos datos.

Las prostitutas tienen lenguajes culturales que las identifican y son de hecho una demostración de su situación; son formas reconocidas de vestir que exhiben el cuerpo de una forma que no lo hacen las otras mujeres, de caminar "meneando todo", de hablar y modular la voz con sensualidad, de decir y oír palabrotas, cosas descaradamente eróticas, albures, dobles sentidos, chistes considerados obscenos y majaderías.

Entre los lenguajes aprendidos como parte del oficio está el del alcohol: deben saber tomar mucho y no emborracharse, o como las ficheras "hacerse las que toman, y aunque quieran, no tomar, nomás hacerse las pendejas". También el lenguaje de las drogas.

Las prostitutas que forman parte de redes de narcotráfico tienen como misión inducir al cliente al vicio, cobrarle el precio justo más la ganancia, sacarle el dinero, y asegurarse que la siguiente vez el cliente vuelva. "Pero se necesita mucha sangre fría, mucho control como para no entrarle, se antoja, pero si le entras pierdes, te vas al fondo y no hay quién te dé, ni quién te saque" (testimonio).

El bautizo

Como todos los sujetos que modifican su identidad, las prostitutas cambian de nombre para ejercer.

Ya que aprenden nuevos lenguajes, formas de comportamiento, de trato, actitudes, movimiento corporal, indumetaria, y todo lo que deben saber, o antes, las prostitutas cambian de nombre, como síntesis de su conversión. El nuevo nombre tiene el sentido de preservar la identidad anterior frente a quienes no deben saber la nueva identidad, como padres, hijos o paisanos; y debe al mismo tiempo dar la idea de putería, expresar la nueva identidad.

Muchas mujeres tienen en realidad dos nombres, que expresan identidades escindidas: el propio, el familiar que mantienen en esa faceta vital, el de "cuando eran buenas", que sirve "para dar la cara", y el nuevo, el "nombre de batalla". Las prostitutas o sus patrones escogen el nuevo nombre y el bautizo ocurre, en general, en el trato. Poco a poco María Cristina, Carmen, o Desideria se transforman en Ivette; Ángeles, o Delfina en Margo, Lizbeth, Debby, Karla, Ninette, Gina, Nancy, Briggitte. Además del nombre, algunas tienen apodos que les ponen sus compañeras, los padrotes, los meseros, los taxistas o los clientes: La Negra, La Pintada, La Nenorra, Seductora, La Doña, Crazy Girl, La Emperatriz, La Chulis, La Tigresa, La Podrida, La Chata, La Gruesa, La Poquianchis, Macorina, La Geisha, La Punk, La Funky.

Maltrato y discriminación

Como la sexualidad erótica es el eje de la identidad genérica de la prostituta, se presupone que ella nunca podría estar sometida a violencia o abuso erótico. Se cree que por tener como núcleo de su encuentro con los hombres actividades directamente eróticas, no son objeto de violencia y en particular de violencia erótica. "Si los

hombres ya pagaron para poseerlas no requieren someterlas por la fuerza. Como si sometieran por la fuerza a las *otras* para no pagar o por no tener dinero, o porque son muy agresivos, o, en el extremo, degenerados".

La inviolabilidad erótica es uno de los mitos en torno a la vida de las prostitutas. Esta falsa apreciación aunada a su ilegalidad, a la carencia de derechos y al espacio privado, solitario y total en que se relacionan con los hombres, ponen a las prostitutas en condiciones graves de indefensión. Muchos casos de violencia física y violaciones, estupro, han sido cometidos a las prostitutas aun mediando el pago. Se trata de un tipo de prácticas eróticas que no se anulan mediante el pago. Son prácticas de poder, de quienes tienen intereses (inversiones, ganacias, áreas de influencia, contrabando, drogadicción, poder) que forman parte de la prostitución, y de quienes trabajan y se benefician de ella, los conseguidores, los padrotes, los cinturitas, los golpeadores, los enganchadores, las señoras, las dueñas de las casas, los dueños de los hoteles, los inspectores, los médicos, la policía, los jueces.

Los hombres

La prostituta es, para los hombres, la posibilidad del erotismo fuera de las normas domésticas, matrimoniales, bajo la institución y la moral familiar, donde se les supone monógamos. Desde esa situación los hombres viven el erotismo procreador, como:

i) el hecho que les otorga la propiedad sobre las mujeres,

ii) el acceso al cuerpo de las mujeres, y al ejercicio de su dominio sobre ellas;

iii) el símbolo de las ataduras con la esposa, dependiente para toda la vida, a causa de su desvalía, y de la prole, que es su prole.

La esposa da hijos a cambio de obtener la existencia social, la manutención económica y la seguridad emocional mínima para enfrentar la vida. La dependencia vital: económica, social, psicológica emocional de la mujer en relación al hombre se teje con erotismo.

La cultura amorosa del matrimonio que anula lo erótico y la obtención mutua del placer, al negar el placer de la mujer, implica una sexualidad conyugal deserotizada. De manera consciente,

ambos cónyuges saben que el erotismo es vehículo de una alianza desigual y frustrante, para toda la vida. La madresposa acepta compartir a su cónyuge con otras, y se siente culpable al aceptar la situación de infidelidad, a cambio de la satisfacción de sus carencias paga también, con la prohibición del goce, y de infinidad de vivencias fuera del ámbito del placer erótico que también le están prohibidas.

En algunos hombres hay rabia porque por la vía del erotismo conyugal deben cargar vitalmente con la mujer, para asegurarse sus propios hijos, su propia familia (única forma positiva de vivir la adultez), su propia casa, y tener quien los atienda, los cuide y satisfaga sus necesidades corporales y afectivas, primarias.

Amante-prostituta

La existencia de burdeles o casas de prostitución, ha sido explicada en relación con la posesión privada de la amante. Así, la amante y la prostituta en más de un sentido, son alícuotas: La amante es objeto erótico privado, es una mujer particular específica; la prostituta es objeto público de consumo en el mercado, es intercambiable, sustituible por otras mujeres que más allá de sus características particulares se identifican por su situación.

Las posibilidades económicas y sociales de los hombres hacen que opten por tener su amante particular, si pueden costearla; pero aquellos que no tienen esa posibilidad, sobre todo los de clases pobres, recurren a la prostitución pública. Aunque es evidente que acuden a los prostíbulos o se relacionan con prostitutas también hombres ricos, y muchos de ellos usan simultáneamente a las esposas, las amantes y las prostitutas.

Sin embargo, en términos generales, la prostitución tiene una impronta social de clase y de grupo de edad: permite la realización de la poligamia masculina fuera de los grupos de mujeres socialmente positivos. Las prostitutas son también la solución a la imposibilidad de los solteros de tener relaciones eróticas prematrimoniales con las mujeres de sus grupos sociales.

Para quienes no pueden poseer amantes de planta o realizar la poligamia fincada en lazos duraderos, como lo hacen hombres de otras clases, las prostitutas son una solución de clase. Es decir,

la prostitución responde a la generalización en todas las clases de una sexualidad que, para ser dominante requiere de su universalización en la sociedad. ¿Cómo franquear las limitaciones de clase?

La virilidad[21]

Los hombres acuden a las prostitutas como parte de la realización de la poligamia, que involucra dos ámbitos, dos institucionalidades antagónicas y complementarias. La poligamia masculina se realiza de manera combinada y simultánea en el matrimonio, institución valorada positivamente, fundante de familias legales e ilegales, y en la prostituición, institución del mal, que no funda otras redes o espacios sociales.

El concubinato es una institución que se encuentra social, jurídica, e ideológicamente entre ambas, porque contiene elementos del matrimonio como la conyugalidad, y de la prostitución como el erotismo fuera del matrimonio.

Un hecho por demás significativo es que la mayoría de los hombres inician su erotismo adulto en un ritual de pasaje con prostitutas. Sus pares femeninos, las mujeres que les corresponden de acuerdo con las normas de edad que regulan sus relaciones conyugales y eróticas, son muy jóvenes y tienen prohibida la sexualidad adulta (erótica y procreadora), antes del matrimonio, son vírgenes y castas.

---

[21] *Virilidad* de *vir, virum*: varón. Según Alonso (1982) "Calidad de viril: varonil". Se dice de la edad viril "aquella en que el hombre ha adquirido ya todo el vigor de que es susceptible; comprende en general, desde los treinta hasta los cincuenta años, poco más o menos". Una síntesis de la ideología patriarcal es la definición de Noguer (p. 885), quien considera a la virilidad "condición que distingue los actos netamente masculinos, tomando como base su carácter de varón, su fortaleza física, su capacidad de engendrar". Remite a la masculinidad (p. 536) que según él "tiene a su cargo funciones bien definidas en las actividades vitales encomendadas al total ser humano, constituido por la pareja armónicamente unida. Así se abroga el papel activo en la unión sexual, se encarga de buscar el sustento y mantener las principales relaciones con el mundo externo, vigila de continuo esas correlaciones, es dueño de la fuerza física, tiene especial aptitud para el trabajo constructivo, más personalidad física y psíquica, el 'yo' prominanete dispuesto más a atacar que a ser atacado, quiere ser 'él' siempre, etc. El gallo, el macho cabrío y el toro son los símbolos de la masculinidad".

Las mujeres reservadas para ser madresposas están reservadas para ellos, son sus "noviecitas santas". Ellos, en cambio tienen a las mujeres eróticas, a las putas (locas, prostitutas, amantes), para desplegar el erotismo que tienen prohibido, igual que las mujeres. De manera simultánea al tabú, se permite, en grado de exigencia a los hombres, el erotismo prematrimonial, con lo que se rompe la paridad política, con las mujeres en los tabúes del noviazgo.

En la juventud se establece entre hombres y mujeres un principio que los rige toda la vida y que se deriva no sólo de la desigualdad entre ambos, sino del poder de los hombres sobre las mujeres, de lo permitido y de lo prohibido para cada cual; es decir, de su diferenciación social y cultural. Se trata de la falta de reciprocidad, aun entre quienes se relacionan en una institución que los supone con igualdad de derechos y de obligaciones: en la práctica, se sostiene políticamente por la diferencia, la desigualdad, los privilegios y el dominio.

Hombres y mujeres tienen diferencias profundas en las posiblilidades de experiencias eróticas, que se agudizan en la adolescencia, y algunas de las cuales se prolongan durante toda la vida. Entre otras, destaca para los varones la anticipación al erotismo reservado para la edad adulta, o plena (heterosexual y coital), y para la prostitución, prohibida en términos ideológicos más no prácticos.

En un plano ideológico, el erotismo ajeno a la institucionalidad matrimonial está prohibido para ambos géneros por la ideología del erotismo de inspiración judeo-cristiana. Sin embargo, en un nivel de ideología no dogmática, todos saben que a los hombres se les permite la realización del erotismo heterosexual desde la adolescencia, a tal punto que es un atributo positivo de la virilidad el que los jóvenes no lleguen vírgenes al matrimonio. El joven núbil es sometido a todo tipo de mecanismos de coerción social como presiones para que se "vuelva hombre".

Lingüísticamente es revelador que no se califique al hombre de virgen, o que un hombre conciba que perdió la virginidad; la virginidad es un atributo de las mujeres, y el erotismo coital es un requisito de la masculinidad. Pero las mujeres, correspondientes conyugales de esos hombres, tienen realmente prohibido el erotis-

mo fuera del matrimonio, al grado de que transgredir esta norma es una de las causas subjetivas de ingreso de muchas jóvenes en la prostitución. Entonces, ¿cómo asegurar mujeres libres con quienes los jóvenes puedan tener relaciones eróticas por las cuales no tengan obligación de casarse, que no estén asociadas a la procreación —como el erotismo bueno—, a partir de las cuales no se vean obligados a asumir responsabilidades paternas en caso de embarazo?

Una de las vías para implementar ese esquema erótico ha sido la conformación de un grupo de mujeres, el de las prostitutas, cuyas cualidades son: que el erotismo no está ligado a la procreación, sino al placer del hombre, que la relación es puntual, con término temporal, y que no exigen a los hombres obligaciones sociales posteriores.

Las prostitutas se embarazan de los clientes; es decir, que la procreación ocurre de manera unilateral, sólo para ellas, y no es legitimada ni social ni culturalmente: ni en la conciencia de ellas, ni en la de ellos, los niños nacidos de esas relaciones son sus hijos. Y no es que se desconozca la posibilidad de que ocurran embarazos, lo que sucede es que la paternidad es una relación jurídica que sólo existe cuando es asumida socialmente por el padre, y esto sucede con dificultades aun en la institución matrimonial que así lo prescribe.

El espacio de la prostitución es asimétrico y desigual: como no incluye para el hombre la procreación, la familia, o la filiación, ni siquiera se plantea su reconocimiento. En cambio, las prostitutas, como las otras mujeres, viven la procreación y la maternidad, y no pueden fundar familia porque no tienen cónyuge, ni padre para sus hijos.

De ahí que las relaciones con prostitutas son despreciadas: la descalificación de las prostitutas para la maternidad y el matrimonio, para ser pareja conyugal del cliente, actúa como defensa para evitar al hombre el establecimiento de nexos compulsivos; si se aceptaran como positivas engendrarían compromisos más allá de lo que hoy conocemos.

Es así como mujeres distintas a las madresposas, como otras mujeres especialistas, atienden las necesidades sociales y cultura-

les eróticas de los hombres, para que la castidad y la virginidad de las mujeres especializadas en el matrimonio y en la maternidad sea salvaguardada, para que su sexualidad esté destinada a la familia, a la sociedad. Se trata de preservar el derecho de "estreno" del marido, sobre el cuerpo virginal de la mujer, para asegurarle la paternidad de sus hijos, ya que el matrimonio implica, a diferencia de la prostitución, la obligación del reconocimiento de los hijos, de la paternidad.

La diferencia en la conyugalidad del matrimonio y de la prostitución, se da en torno a los vínculos entre la mujer y el hombre, y entre el hombre y los hijos. Una implica la paternidad. la otra no, una implica el vínculo para toda la vida, la otra no significa compromiso de ningún tipo por parte del varón..Ambas obligan a la mujer, unilaterlamente a reconocer a los hijos, en una sociedad en la que, en condiciones aceptadas, los niños son reconocidos por ambos padres. La prostitución involucra para la mujer de manera obligatoria el reconocimiento de los niños nacidos en esas circunstancias (sin padre).

La prostitución implica la maternidad para la mujer, y es en este punto, un hecho opresivo más, en la condición de la mujer.

La conducta prostituída es pues, una conducta "normal" en las mujeres, en particular en ese grupo de mujeres especialistas de la sexualidad erótica, creado por la sociedad que mantiene castas, vírgenes y monógamas a las mujeres buenas, a las madresposas de todos los grupos de edad, durante toda su vida.

El derecho y el ejercicio de propiedad privada exclusiva que tiene cada hombre sobre su esposa (se extiende también a amantes y concubinas), son formulados culturalmente cómo cualidades inherentes a las mujeres en su calidad de esposas: se trata de la castidad y la fidelidad. Incluso, la trasgresión de esta norma es un delito sancionado en el Estado con el nombre de adulterio.

Pero éstas, que son cualidades de las esposas, son obligaciones también para aquellas que no tienen dueño particular, las solteras de cualquier edad: tienen también prohibido relacionarse eróticamente con los hombres, deben ser también castas y puras. Es decir, a las mujeres sólo se les permite el erotismo en el matrimonio, como parte de la procreación. Sólo como una utilidad y un beneficio

social. El caso de las solteras muestra, con la ausencia de propietario, la realidad de la propiedad general de los hombres sobre las mujeres, y la apropiación que hace la sociedad de la sexualidad femenina.

Los prostitutos-Perversas y prostitutos

Uno de los mitos sobre la prostitución afirma que los hombres van con las prostitutas porque ellas existen, porque los seducen: son ellas quienes los incitan al mal. De manera contradictoria con la asociación ideológica del género femenino con la pasividad, se otorga la cualidad activa de perversa[22] a la prostituta sobre el hombre.

La prostitución no es un fenómeno unilateral, involucra a los dos géneros: de un lado está la prostituta, del otro, el cliente quien no es un ente pasivo seducido, sino activo. En este sentido los hombres no usan la prostitución, tampoco son ajenos o exteriores al fenómeno. Como clientes, proxenetas, cinturitas, etcétera, forman parte de la prostitución y en consecuencia deben ser llamados prostitutos.

En esta dimensión, la prostitución no es sólo la compra o la venta erótica, como afirman las definiciones dominantes, su carácter esencial no se define exclusivamente por su inserción en las relaciones mercantiles. La prostitución es una institución en que participan la mujer y el hombre, ciertos hombres y ciertas mujeres, que están en relación con todos los demás, aunque lo ignoren.

Una diferencia cualitativa en la participación de las prostitutas y de los clientes en la prostitución está en que para ellas, conforma su modo de vida, totaliza su existencia. Para ellos, sólo es una parte

---

[22] *Perversa*, según el Parvus Duplex, deriva de *perversus*: trocado, trastornado; maligno; para Alonso (1982), la perversa es mujer "sumamente mala, depravada en las costumbres u obligaciones de su estado". Es evidente que la perversión es una categoría política cuyo contenido está determinado por el cumplimiento de los sujetos a las normas en las diversas dimensiones vitales: se trata de la transgresión a relaciones, creencias, formas de comportamiento, y a la ética erotica, valoradas en torno a la dicotomía del bien y el mal, de la legalidad o de la salud. En la dicotomía que escinde a las mujeres, las madresposas son la representación del bien y las putas concretan el mal.

de su modo de vida, minimizada en su conciencia tanto por su pertenencia al mundo del mal, como por la permisividad de que gozan los varones para actuar en la prostitución.

La prostitución es un modo de vida común, generalizado y obligatorio para muchas mujeres (objeto-erótico) y es una institución, un conjunto de normas y relaciones (eróticas, económicas, sociales), de prácticas (eróticas y políticas), y es espacio cultural para la realización de la la virilidad de los hombres (sujetos).

Es posible afirmar que en nuestra sociedad, todos los hombres han tenido relaciones con prostitutas, como parte de su sexualidad y como muestra de su virilidad. Todos los hombres han formado parte de la prostitución, aunque algunos lo hayan hecho de forma esporádica, sólo una vez, o tengan la fantasía de "estar con una prostituta". Aquellos que no lo hayan hecho, lo harán alguna vez. La mayoría tiene relaciones frecuentes con prostitutas a lo largo de su vida. El lugar y el espacio en que la prostitución forma parte de la vida de los hombres varía de acuerdo con la clases sociales, los grupos de edad, la relación con otras mujeres (esposas, amantes, etc.), y con las costumbres sexuales de cada cual.

El cliente

En la relación con el cliente, las prostitutas afinan su capacidad genérica a oír: deben saber escuchar al cliente, no ocupar su tiempo —por el que pagó—, con *sus* cosas. Los clientes acuden con las prostitutas, en gran medida para ser oídos por alguien que no va a interrumpirlos, o a discutir, mucho menos a contradecir, o a exigir nada. Las prostitutas aprenden a cuidar maternalmente de los hombres que les cuentan sus cosas, lloran con ellas, se quejan de su vida, de la esposa, de la suerte, de los amigos, o les cuentan lo maravillosos que son, lo machos, lo chingones. Ellas están para ser escuchas, no escuchadas.

Los hombres van con las prostitutas a hacer lo que no se vale. Pero van con una prerrogativa: la carencia de responsabilidades emocionales, económicas, sociales, vitales. Como en el mundo conyugal de la familia sucede exactamente al contario, prefieren las relaciones con las prostitutas. Si un joven tiene relaciones con una joven destinada al matrimonio y *la* embaraza, está obligado

(en teoría) a casarse con ella. Sin embargo, si la prostituta "se embaraza" es problema de ella, y no está obligado a casarse. La diferencia lingüística en que a una "la embaraza" y la otra *se* embaraza, lo dice todo.

A diferencia de la sexualidad positiva en que las relaciones eróticas generan para los hombres compromisos, pactos y nexos, derechos y obligaciones sociales con sus novias, esposas, y amantes, por ser negativa, la sexualidad erótica con la prostituta no los genera.

Cualquier conglomerado temporal o permanente de varones es una fuente de prostitución; por ejemplo, el ejército, las universidades, los grupos de trabajadores (jornaleros) que se encuentran sin sus familias para la cosecha. Autoridades y comerciantes consideran además del negocio, una necesidad llevarles putas a los campamentos, para que los trabajdores no se pongan nerviosos, para que trabajen mejor, porque por naturaleza tienen necesidades eróticas desbordadas. Por eso también los puertos son grandes prostíbulos, en especial para la clientela marinera. Desde luego, cualquier ciudad es terreno para la prostitución, al grado de que ésta ha sido considerada un fenómeno urbano, aunque en el campo y en los pueblos también tiene lugar.

Desde luego todo hombre es un cliente potencial y en realidad cualquiera que pueda pagar el precio accede individualmente a las prostitutas. Hombres de todas las clases sociales y, desde la adolescencia, de todas las edades, son clientes de las prostitutas; creyentes católicos, liberales, de izquierda; profesionistas, burócratas, obreros, y políticos, casados, solteros, solos y novios, divorciados, o viudos, sin importar su aspecto, así sean sobrios, alcoholizados o drogados, de día o de preferencia al caer la tarde y en la noche, acuden solos o en "bola", a los sitios donde esperan las "muchachas", "y se van con ellas".

El acto

La sobrevaloración de las prostitutas como símbolos eróticos conjugada con su situación degradada, y con la prohibición, erotizan al hombre o lo paralizan.

El encuentro erótico prostituido está ritualizado, como en un

escenario. Desde la ideología de la consagración del erotismo con las prostitutas, el hombre accedería con ellas a experiencias nuevas e insospechadas. Sin embargo, el cliente no va a buscar algo diferente. Por el contrario, más allá de lo que pueda encontrar con mujeres diferentes, el hombre va a buscar lo mismo, aunque sólo vaya una vez.

La prostituta y el cliente realizan un ritual que —por medio de la reiteración de las acciones, de los ambientes, de las prostitutas mismas— permite a los hombres encontrar cada vez, una certeza. No hay búsqueda, más allá de la formalidad que oculta esa certeza que reafirma al hombre en su virilidad, puesta en juego siempre, y realizada en cada acto, con cada prostituta: "¿podré?".

Así, el acto erótico es, de hecho, la demostración del poder viril del hombre frente a sí mismo, la prostituta es objeto y testigo. Si además logra el reconocimiento de su virilidad por otros hombres, se cumplió el objetivo. Sólo los hombres están capacitados para calificar o reconocer el poder de otro. Las mujeres, las prostitutas en este caso, son la mediación para que los hombres ejerzan y demuestren frente a otros que encarnan el juicio de la cultura patriarcal.

La fantasía

Las concepciones de los hombres sobre las prostitutas pasan por el tamiz de la ideología. Es interesante analizar para el caso a escritores varones que escriben historias de prostitutas y lo hacen desde su mentalidad de machos, pero subversivos, críticos de la prostitución. Por ejemplo, Rodolfo Navarrete (1986:157), en la novela *El burdel*, aparentemente autobiográfica, pone en boca de Natacha su interpretación sobre las causas y la evolución histórica de la prostitución, así como juicios y revelaciones de las prostitutas sobre su mundo.

Natacha reflexiona a la manera masculina y patriarcal, y confiesa:

> ...tuve que aprender a fingir alegría con hombres que no me gustaban. Y ésa es la única tragedia de las putas, no le des vueltas: tenemos que parecer felices aunque seamos desgra-

ciadas. Todo lo demás, una madre que mantener, el hermanito tullido o el hijo interno en el colegio son puros cuentos. Estábamos en lo nuestro, en lo que nos gustaba, para lo que habíamos nacido. Somos miembros de una casta que existe desde los orígenes de la humanidad y sólo se extinguirá con ella; vivimos en un mundo cerrado y mágico, al que llegan hombres que tienen esposa y amante y se quejan de la crisis pero gastan dinero en otra mujer que no necesitan físicamente. No es una vida de sufrimiento sino de placer, y nadie va a parar a un burdel porque las circunstancias la obliguen pues hay muchas salidas para la que no quiere. Si acaso sufre nuestro orgullo cuando se topa con uno de esos imbéciles que consideran que una puta es un ser inferior a su esposa, a su hija o a su madre. Porque eso sí, ¡teníamos que aguantar a cada tipo, que para qué te cuento! Pero la mayoría iba allí porque le gustaba, como a nosotras, y nos trataban con respeto y hasta con cariño.

El discurso anterior contiene las principales tesis patriarcales que justifican y exoneran la prostitución:

i) descalifica algunas de las tramas sociales de la prostitución y la concreción individual de algunos de estos hitos sociales;

ii) trata de hacer creer que las condiciones de vida miserable no son más que una farsa de mujeres cínicas que:

iii) naturalmente son prostitutas, nacieron para eso; o lo que es lo mismo, todas las prostitutas son unas putas;

iv) retoma la añeja tesis de la eternidad de la prostitución y las prostitutas como un grupo "casta" que así nace y siempre ha existido;

v) sostiene la romántica idea del mundo mágico, frente a un mundo trágico que descalificó después de enumerarlo;

vi) dibuja a las prostitutas como mujeres del placer, que gozan eróticamente;

vii) aunque de antemano asentó el principio básico: los hombres no van con las prostitutas por el sexo ("no las necesitan físicamente");

viii) el contenido mágico del mundo en que viven las prostitutas es el placer;

ix) la prostituta es porque quiere, no hay circunstancias que la constriñan;

x) las mujeres tienen muchas formas de vida posibles entre las que eligen a voluntad:

xi) la inferiorización de las prostitutas es sólo una forma de trato de algunos hombres "imbéciles".

El mecanismo de veracidad, por el cual el autor otorga legitimidad y validez a su discurso patriarcal masculino consiste en ponerlo en boca de la mujer, precismente, de la prostituta. La incredulidad generalizada ante la palabra femenina se rompe, y adquiere valor de verdad, porque el discurso es atribuido a la protagonista. Se confirma que el conocimiento generado en la experiencia directa es verdadero. La prostituta emite el discurso como una revelación y acaba con la mentira prevaleciente. Su palabra es verdadera, porque ella es quien vive el hecho. La verdad es, en este sentido, un don natural de quien concreta el hecho. Nada más alejado de la realidad.

Federico Gamboa (1903:11) es famoso por las prostitutas. Su novela *Santa* es síntesis de la benevolencia y compasión románticas por las prostitutas convertidas en adorables heroínas. La propia Santa confiesa:

> ...cuando reí, me riñeron; cuando lloré, no creyeron en mis lágrimas; y cuando amé, ¡las dos únicas veces que amé!, me aterrorizaron en la una y me vilipendiaron en la otra. Cuando cansada de padecer me rebelé, me encarcelaron; cuando enfermé, no se dolieron de mí, y ni en la muerte hallé el descanso; unos señores médicos despedazaron mi cuerpo, sin aliviarlo, mi pobre cuerpo magullado y marchito por la concupiscencia bestial de una metrópoli viciosa...

El padrote

El hombre que vive de negociar, explotar, e imponer protección (cautiverio) a las prostitutas es el padrote. Su nombre "padrote", padre en aumentativo, expresa su poder sobre las prostitutas,

frente a los clientes, a otros como él, a los policías y al sistema punitivo en conjunto. El padrote tiene el poder del padre, pero incrementado por su clara definición erótica y violenta, en una sociedad patriarcal y machista. Significa de hecho el machote.[23]

Evidencia el significado valorativo del padrote, que lo "padre" en nuestra cultura patriarcal es "muy grande, descomunal, atroz, estupendo, formidable, terrible; usado enfáticamente y con relación al sexo masculino" (Santamaría, 1978). Para designar al padrote se usan también las voces rufián, cinturita, chulo, mantenido, enganchador, regenteador, conseguidor. El término jurídico para referirse al padrote es proxeneta,[24] es muy usado en la nota roja.

El padrote es mal visto porque vive de las mujeres en una sociedad en que "las mujeres viven de los hombres", es decir, las mujeres son mantenidas por los hombres sin que se considere abusivo que es parte del intercambio por los hijos y por el trabajo invisible. La manutención de los hombres a las mujeres es una de las obligaciones sociales de la condición masculina, a tal punto considerada "natural", que si sucede a la inversa, si el hombre es el mantenido, se considera que es menos viril, menos macho, menos hombre. En la relación con las prostitutas, es sentido común considerar que ellas mantienen a los padrotes y no se observa que la relación sea otra, se trata de una relación de explotación económica.

---

[23] En su *Diccionario de mejicanismos* Santamaría (1978) define al padrote, como "conseguidor, alcahuete que provee de parroquianos a la casa de tolerancia y está al servicio de la madrota. Individuo que vive con una prostituta, mantenido por ésta". Define la acción de padrotear, como "hacer el vil papel de padrote, en una u en otra forma". Menciona también, la padroterapia "vulgarismo grosero, por padrotería". *Padrotón*, es la "forma eufémica de llamar al padrote".

[24] Según Noguer (p. 695) "El término latino *proxeneta* era sinónimo de intermediario en compras y ventas, en casamientos, y sobre cualquier cosa y circunstancia que permitiera el tráfico. En la actualidad tiene un sentido más propio y específico. Dícese del que se dedica o promueve la prostitución de las mujeres, el que acuerda y establece lazos carnales entre otras personas, y el que las encubre. Voces sinónimas a ésta son: alcahuetes, rufianes y lenones. Un sinónimo de la mayor importancia es "padrote", y otros más son cinturita, chulo, y desde luego alcahueta(e).

La pertenencia de la prostitución al espacio del mal (cultural y social), forma parte del mundo y de los hechos de la delincuencia. El padrote es explotador y delincuente. Es visto con admiración y envidia por otros hombres, porque se supone que el padrote obtiene gratis aquello por lo que pagan, así como por su proximidad cotidiana e íntima con mujeres evidentemente eróticas.

Para muchas prostitutas su padrote es la relación emocional clave, les da fuerza, es su sostén, dependenden vital y servilmente de él; de forma similar que ocurre en la relación entre esposos. El padrote es cónyuge de la prostituta por la relación de propiedad, por el dominio que tiene sobre ella, y por la servidumbre voluntaria que ella establece hacia él, aunque no siempre tengan relaciones eróticas.

Se justifica la presencia del padrote frente a los clientes y la represión, por la necesaria protección masculina —común a las mujeres—, requerida por las prostitutas en condiciones extremas de indefensión, delito, y violencia. Se ratifican las tesis patriarcales sobre la necesaria protección de los hombres a las mujeres para poder vivir, fundada tanto en su debilidad, como en su inferioridad y en su real vulnerabilidad social. Y la creencia política en que sólo un hombre puede enfrentar defensivamente la acción agresiva de otro hombre.

La figura estable, frente a los otros hombres que desaparecen, es el padrote: la prostituta depende de su aceptación y de su protección para poder trabajar y para vivir. La relación vital de dependencia como mujeres que establecen las prostitutas es con el padrote, y no con los clientes; muchas de ellas además son amantes de los padrotes, y se comportan como sus esposas. La dependencia que establecen las prostitutas con los padrotes es triple: por un lado por la protección que les venden para poder trabajar, segundo porque son sus patrones y conseguidores, y tercero, porque son sus cónyuges.

La triple dependencia permite la tolerancia de las prostitutas a la explotación económica a través del dinero obtenido en la prostitución, del trabajo invisible realizado en la casa para esos hombres, el maltrato, la violencia a golpes y erótica, el abuso, y el abandono.

Es queja constante de las prostitutas la falta de protector, porque han sido abandonadas, o la dificultad de trabajar en un hotel, en una esquina, o en una cantina, porque están bajo la "protección" de un hombre que las ha dejado, o con quien se han peleado. Muchos conflictos conyugales se resuelven con extorsión y las prostitutas suben las cuotas a sus hombres después de cualquier pelea, ante el temor de ser desechadas por el padrote que es quien las engancha en la red que les permite trabajar.

Mujeres-Pares y enemigas

Culturalmente, las prostitutas forman parte del mundo masculino, pero en la cotidianidad conviven en un espacio de mujeres cuya servidumbre se expresa como complicidad que renueva la virilidad. Son pares entre ellas porque las identifica un modo de vida común, una situación común, una feminidad común construida en torno a los hombres y al erotismo. Feminidad definida por la relación erótica con los hombres, satanizada por las normas de la moral dominante. Las prostitutas son pares porque tienen en común el eros y porque son diferentes a las madresposas, cuyo eros está subsumido en la procreación.

Pero las prostitutas son a la vez enemigas, porque compiten como todas las mujeres, por el reconocimiento de los hombres; en este caso, son enemigas porque compiten por los clientes, por los territorios, por los horarios, por mejores condiciones. Su competencia se expresa en todas las formas de enemistad y de antipatía crítica, en el desmerecimiento de las otras y en la autovanagloria. Unas se saben mejores prostitutas que otras, o a la inversa, algunas son descalificadas "por putas". Unas envidian a las otras y hay heroínas culturales entre ellas, como las prostitutas de lujo, "de peluche". Fantasean la llegada del cliente enamorado que las saque de trabajar, casarse con un judicial, con un hombre rico, bueno, o con uno que sí las quiera.

Su competencia es acentuada porque, a diferencia de otros trabajadores las prostitutas no están organizadas, ni cuentan con condiciones de trabajo o de vida conceptualizadas de manera positiva (aun por ellas mismas), ni sujetas a negociación jurídica; su competencia es tan voraz como lo es la de los trabajadores que

individualmente se enfrentan al empleador y al poder. Compiten entre sí como el resto de las mujeres por triunfar sobre las demás, por su relación con los hombres y con el poder, con sus atributos femeninos particulares.

A pesar de la multiplicidad de su competencia, el hecho de compartir una situación específica es, objetivamente, la base de formas de solidaridad entre ellas. La solidaridad es una de las cosas que aprenden a desarrollar en la convivencia y en el encuentro con otras prostitutas: encubrimiento, cuidados, protección, compañía, son nexos que desarrollan entre ellas.

Aprenden también las reglas del poder: en primer lugar, la servidumbre voluntaria en su dimensión de servidumbre erótica con el cliente y con otros poderosos, en segundo lugar, la servidumbre voluntaria como obediencia y respeto a las reglas de jerarquías, rangos y prestigio. Obediencia a las "señoras", dueñas del negocio, al cinturita, al padrote, a las más antiguas, a las preferidas, a la policía, a los ministerios públicos, a los médicos, a los jueces, a los políticos, a los gángsters.

Entre las prostitutas mismas se dan no sólo relaciones de dominio y sujeción, sino también de explotación. Las señoras dueñas de negocios, prostitutas ellas mismas, explotan directamente a las "muchachas" que tienen fichando, en el talón, en la esquina, o que se "ocupan" en hoteles y en cuartos de sus casas o negocios. Si se trata de convivencia, además de la explotación al "ocuparse" (trabajar), les cobran renta, la comida, el lavado de la ropa, y si les dan vestidos, perfumes, pinturas para maquillarse, permanentes, bases, y tintes para el pelo, depiladores, toallas sanitarias, papel del baño, todo han de pagar. No faltan en la cotidianidad doméstica de muchas prostitutas, el alcohol y las drogas, y son las mismas señoras y los padrotes quienes se encargan de crearles la necesidad del perfume y de la droga, y las obligan a comprárselos a ellos, en un sistema compulsivo de tienda de raya que recicla el dominio a partir de la dependencia vital incrementada cualitativamente por la necesidad de alcohol y de drogas.

Pero no sólo les venden cosas, las señoras son en general prestamistas, así que cuando hace falta les prestan con intereses más altos que los bancarios.

Con la cantidad de gastos que implican la compra del "servicio" de hotel —aunque ellas hagan el quehacer—, el pago por el derecho a trabajar (por cliente, de acuerdo con la tarifa), los servicios, los préstamos, y los "vicios", las prostitutas de casa y con modalidades, todas están permanentemente endeudadas. Viven en un régimen laboral y vital de servidumbre capitalista, en cautiverio: la deuda es un elemento de coerción que permite su sujeción incondicional a la patrona y al negocio.

El servicio de hotel tiene sus modalidades ya que, según el nivel de vida de las prostitutas, muchas de ellas realizan además el trabajo doméstico en las condiciones descritas. Limpian, van al mercado, hacen la comida, lavan la ropa, van a los mandados, cuidan a los hijos de otras o a los propios. Durante el día, las prostitutas son, como las demás mujeres, sirvientas, trabajadoras invisibles.

Las prostitutas son en su mayoría mujeres de doble jornada, sin embargo la ideología de la feminidad prostituida sólo resalta la segunda jornada, la de la noche (simbólicamente nocturna), es decir la del eros, y lo hace con la connotación de placer para ellas. Nada más falso. A pesar de que muchas prostitutas tengan la conciencia de que "la hacen", lo cierto es que en su doble jornada se realizan la explotación y la opresión genéricas. Durante el día en su casa o en el negocio, son sirvientas domésticas (sin pago) y en la noche, son sirvientas eróticas (con pago, pero con muchos impuestos, gastos, deudas y extorsión).

Algunas prostitutas viven el extremo de la servidumbre: son cambiadas, prestadas, alquiladas o directamente vendidas por unas patronas a otras (o por los padrotes), también hay prostitutas que son "regaladas" para agasajar a algún político o mafioso. Es decir que el cautiverio de la prostitución llega al extremo de la esclavitud.

En *Las muertas*, novela de Ibargüengoitia (1980) basada en la vida de un grupo de prostitutas de los sesentas, conocidas como "Las Poquianchis", el autor relata las tortuosidades —explotación, servidumbre extrema de unas y enriquecimiento de las matronas, miseria vital de todas—, que culminaron en una serie de homicidios, inhumaciones clandestinas, y profanación de cadáveres.

Estos hechos vividos por las prostitutas contaron con el encubrimiento colectivo, sólo explicable en la dimensión de una dependencia vital y sujeción extremas, que crean una suerte de extraterritorialidad. Se trata de esferas vitales situadas en la ilegalidad y en el mal, que conducen a la vulnerabilidad extrema de quien está sujeta, bajo formas totales de poder.

A partir de testimonios de las prostitutas, el autor de *Las muertas* documenta transacciones de venta o "trata de blancas":

> ...las hermanas Baladro se reunieron con el señor Sirenio Pantoja —propietario de casas de prostitución en Ealoste— con el objeto de tratar la venta de las últimas quince mujeres que les quedaban... don Sirenio ofreció trescientos pesos por cada mujer (el dólar estaba a $12.50). Las Baladro rechazaron el ofrecimiento e hicieron gestos de que se retiraban ofendidas. Don Sirenio ofreció cuatrocientos. Las Baladro se quedaron en la nevería regateando. Cuando don Sirenio ofreció seiscientos y ellas estuvieron de acuerdo en vender... (p. 119).

Amantes

Como estereotipo de mujer erótica, la prostituta es imaginada también como paradigma de heteroerotismo. En realidad muchas de ellas tienen o han tenido algunas veces en el pasado, relaciones eróticas con mujeres. No son prostitutas lésbicas, esa prostitución no es significativa socialmente. Las relaciones que tienen con otras mujeres son privadas y personales, no forman parte del mercado, pero sí del modo de vida y del mundo de la prostitución. Las amantes de las prostitutas son siempre otras prostitutas.

La vida de las prostitutas ocurre en un ambiente reconocido como intensamente erotizado. Sin embargo el carácter mercantil, opresivo y enajenado de la relación con los clientes hace que el erotismo no sea para ellas placentero, gozoso. La mayoría de las prostitutas se sienten "frígidas" (anorgásmicas) con sus clientes. La identidad genérica y de modo de vida específico, la convivencia en la cotidianidad, y la necesidad de apoyo y de afecto, hacen que se generen relaciones de amistad, de complicidad y de amor entre las prostitutas, simultáneos a la competencia y a la enemistad.

Ellas desarrollan resentimientos hacia los hombres a quienes culpan de su situación, la diferencia entre otros hombres y los clientes no existe en este punto. Así muchas de ellas, sobre todo compañeras de trabajo, tienen acercamientos emocionales y algunas también eróticos, son confidentes, cómplices, conviven en la cercanía de cuerpos exhibidos y tocados entre ellas para hacerse tratamientos de belleza, peinados, maquillajes, ejercicios, para probarse ropas, y hacerse diversas curaciones.

Algunas son amantes, y aseguran que con ellas sí "llego y tengo cariño, ¿verdad, manita?". Otras, son iniciadas en el homoerotismo, en actos violatorios o de seducción en el dominio, por "dueñas", "señoras", "jefas", o "patronas", muchas de las cuales tienen a alguna de las muchachas como su amante, y por otras putas.

En ocasiones son los clientes quienes exigen o pagan para ver relaciones entre mujeres, o para participar en actos eróticos grupales con explícitos intercambios lésbicos. Algunas ya "tenían esas mañas desde antes de entrar aquí".

Entre los ámbitos de convivencia de mujeres, destaca la prostitución como un espacio en el que se da más que en ningún otro el lesbianismo. Ocurre en mayor medida que en el convento, porque además ahí se da de manera soterrada. Se parecen las relaciones entre prostitutas a las relaciones en el serrallo, porque se dan entre mujeres formalmente heteroeróticas dispuestas para su uso por los hombres. El lesbianismo "vivido" de las prostitutas es un encuentro afectivo y erótico en reclusión, en cautiverio, y corresponde teóricamente con la visión de Foucault (1980) sobre los sitios de reclusión como espacios distintivos en la vivencia de "sexualidades prohibidas".

Muchas prostitutas consideran que las relaciones con mujeres "son mejores que con los hombres". Ellas expresan la transgresión al tabú del encuentro entre mujeres, roto ante la miseria afectiva y la soledad vitales que caracterizan a muchas prostitutas. Su desolación está permeada de erotismo, pero de un erotismo para el placer de otros; con todo, el eros es su lenguaje, su forma de relación, y su ámbito vital, de ahí que sean "fáciles" el enamoramiento, el deseo erótico, y el amasiato entre ellas.

La cosificación de las prostitutas y del erotismo mediante el

dinero (real y simbólicamente) y sobre todo, la clara anulación del deseo femenino y la imposibilidad de acceder por medio del erotismo a las relaciones permanentes (la familia, el matrimonio, los hijos), y al amor como sucede a las madresposas, conduce en ocasiones, a que se miren como pares que no gozan con los hombres. Algunas entonces, se identifican como en un espejo porque las prostitutas comparten también el encuentro erótico.

Si de todos modos la prostituta es mala, ser lesbiana "sólo aumenta un poco el pecadito". Esto no significa que haya aceptación al homoerotismo, lo que existe es una mayor tolerancia a las transgresiones eróticas en un mundo definido como transgresor.

Entre las relaciones lésbicas existen relaciones de dominio basado en la jerarquía y el rango, como son las que se dan entre la "patrona" y su "preferida", o entre prostitutas caras y con mayor escalafón y las nuevas a quienes incluso se les somete al lesbianismo para subir de categoría; se desarrollan también relaciones de dependencia tipo madre-hija, en las que una mayor maternaliza eróticamente a una menor, o a la inversa, en que la menor seduce eróticamente desde la filialidad a una mujer mayor. Hay también relaciones de enamoramiento fugaces o esporádicas y verdaderas relaciones conyugales entre esposas, que viven juntas como amigas que se ayudan y acompañan, con sus hijos cuando los tienen.

El dominio, la dependencia vital, la servidumbre voluntaria, la competencia, y la explotación entre las prostitutas se concretan contradictoria y conflictivamente en sus relaciones erótico-amorosas.[25]

---

[25] Ibargüengoitia (1980) relata la relación lésbica entre unas prostitutas, cuyo origen fue una "variedad en la que tenían que participar tres mujeres...: "Las relaciones entre Evelia y Felisa duraron diez años, dicen sus compañeras. Fueron amantes constantes y apacibles, puestas como ejemplo y envidiadas por algunas de las otras empleadas. Según las descripciones, cumplían fielmente con sus obligaciones en el burdel, pero vivían como marido y mujer —Felisa le llevaba a Evelia el plato a la mesa y le remendaba la ropa. Evelia guardaba el dinero que ganaba Felisa—. Después de diez años de vivir en perfecta armonía, sin haber dado señales de discrepancia... acabaron matándose".

Madresputas

La ideología de la feminidad no incluye la maternidad en su representación de las prostitutas. Sin embargo, la mayoría de las prostitutas son madresposas, tienen hijos, pero no tienen cónyuges (esposos o amantes) permanentes. Muchas de ellas simplemente son madresposas solas porque carecen de esposo-marido-protector-dueño, sus hijos, lo son de padres diferentes, o desconocidos, o irresponsables frente a la falta de coerción para que asuman la paternidad.

Si cada vez es más difícil para las madresposas lograr la paternidad plena de su cónyuge a sus hijos en una institucionalidad que la exige, el problema se agudiza para las prostitutas. En ocasiones ellas saben quién es el padre e intentan hacerlo asumir la paternidad, pero no lo logran; su debilidad política estriba en su situación de mujeres del mal, moral y normativamente descalificadas para exigir nada a nadie.

Destaca la maternidad de las prostitutas que con todo y la descalificación, pero sobre todo con las enormes dificultades de su realización debido a sus actividades, a su indisponibilidad, y a la doblemente conflictiva relación con los hijos por ser madres y putas, ellas "optan" por tener algunos. Cada prostituta madre encarna la contradicción cultural entre la prostitución y la maternidad consistente en su mutua exclusión, que ha dado lugar a la escisión del género en mujeres especialistas en una o en otra opción de la sexualidad.

En una dimensión simbólica, maternidad y prostitución pertenecen a ámbitos de la vida que no entran en contacto porque la prostitución, cuyo signo es el mal, contamina la pureza de la maternidad. A pesar de esta concepción dogmática sobre la feminidad, existen prostitutas madres. En ellas confluyen y dan contenido vital las contradicciones sociales, ideológicas y políticas entre las mujeres como cuerpo-procreador y como cuerpo-erótico. Con todo y el tabú, y aun con el conocimiento y uso de métodos anticonpectivos, las prostitutas se embarazan y tienen hijos, y en el sentido común se afirma que lo hacen porque son arrastradas por la fuerza de su naturaleza: en ellas se comprueba que todas las mujeres nacen para ser madres.

El hecho es que las prostitutas son mujeres y comparten la condición genérica con todas. Esta condición es histórica, y está organizada en torno a la maternidad. En las prostitutas entra en contradicción la definición genérica en torno a la maternidad, con su situación específica definida en torno a la prostitución y, así la viven. La maternidad es dominante en relación a los tabúes de la prostitución. Así, las prostitutas tienen hijos y mediante su maternidad reparan culpas, reponen pérdidas, se dan compañía, "se vuelven más mujeres, como todas", compensan su maldad, aunque la maternidad provenga del mal: "los hijos de mi pecado".

La maternidad de las prostitutas es colectiva como la de todas, pero en su situación, lo colectivo es evidente y genera nexos de subordinación y sujeción para ellas. Mediante la maternidad, las prostitutas quedan sujetas en mayor o menor medida a ciertos poderes de las parientas con quienes la realizan, que abusan de ellas, las agreden, y permanentemente les cobran el favor: las regañan, las insultan, incluso las golpean, las extorsionan, o en el menor de los casos, las prostitutas las mantienen para poder "salir" y dejar a los niños. Algunas mandan a sus hijos a vivir al pueblo, o con los abuelos (muchos de ellos aparecen como sus padres y la madre oculta, como su hermana), otras los dejan encargados con hermanas, con tías, con vecinas, o pagan a alguien más (una criada) para que los cuide mientras ellas duermen o "se ocupan". Esta situación no es privativa de las prostitutas, la comparten con las otras mujeres de la doblejornada, sin embargo su dimensión política es distinta, porque ellas recurren a las redes de solidaridad en condiciones de inferiorización en la escala de valores de la feminidad.

La gran puta

Nací bruja, como mi nana

La Gran Puta simboliza la consagración del proscrito erotismo femenino. Personajes históricos y literarios como La Bandida, Aventurera, Santa, La Mujer del Puerto, la Malinche y otras, constituyen la fuente social e ideológica de la mítica puta.

La Gran Puta es la prostituta, concubina o amante cuyo eros es para los hombres más poderosos: Ellas acompañan, son visitadas, o son amantes de los dueños, de los amos, de los señores del dinero y de la política. En muchas esferas culturales el poderoso debe tener una "querida" por encima de todas las demás, como muestra de su virilidad y de su poder social y político, si no la tiene no es "hombre". La gran puta es la preferida del macho entre los hombres. Ella es un personaje en su individualidad, y las ha habido que cambian de hombre, y siguen siendo grandes. Irma Serrano, es la imagen contemporánea de la gran puta. Se dice que fue amante del más poderoso de los mexicanos: el presidente de la República, a quien con discreción llama "mi amor actual", fue la "querida" más importante y poderosa de la nación y, en silencio estridente lo ostentaba.

El perfil que ha desarrollado esta mujer es el de una mujer de familia terrateniente, acosada por el padrastro, seducida casi niña por un hombre viejo: "Así de ignorante era cuando Fernando con su experiencia, despertó mi feminidad. Y poco a poco aprendí a responderle como mujer. El puro calor de sus manos me excitaba, hasta que me entregué totalmente, sin reticencias" (Robledo, 1982:103).

Su nombre de batalla es indicativo, como el de todas, ya que simboliza el erotismo agresivo, considerado animal, de las mujeres: le dicen La Tigresa, usa ropa de pieles de animales, y se maquilla para dar el efecto. Es tan rica que adorna sus ojos y sus medias, con brillantes adheridos con pegamento. Exige regalos extravagantes, es caritativa, y subsidia consultorios de planificación familiar para evitar "que las mujeres anden abortando".

Es madre, pero como en el resto de los hechos de su vida, su maternidad, sale de la norma. Es madre de una niña adoptada por caridad, porque "no estoy en condiciones psicológicas de tener un hijo aunque me pudiera embarazar...Pero puedo porporcionarle cariño a una criatura sin que necesariamente haya nacido de mi cuerpo. Además, un hijo descompone mucho a la mujer cuando lo tiene después de los treinta años. No veo el caso de arruinar mi figura" (Robledo:219).

Distinguida entre las putas, por su agresividad erótica, la

Tigresa es *vedette* de las que hacen desnudo artístico, pone obras atrevidas, y tiene su teatro propio: es lépera y alburera, su orgullo es ser rica, poderosa, inteligente y media bruja, yoga y esotérica.

Creyente y persinada, devota de San Caralampio, y de "su Diablo Adorado" (bruja-puta), La Tigresa ha hecho con los hombres "lo que ha querido", y ellos —hacendados, actores, gángsters, y hasta un presidente—, han tenido que pagar muy caro para tener sus favores. Desde el personaje, violenta y lépera, La Tigresa es el estereotipo de la Gran Puta: con un mujerismo acendrado reivindica su modo de vida (el eros y el mal), y se considera realizada y feliz; ha sido modelo de pintores famosos para quienes posó desnuda, y piensa que pasará a la posteridad.

Lo extraordinario de los personajes y las mujeres que son La Gran Puta —y, en todos los ámbitos hay una Gran Puta—, es su relación con el poder. Pero la máxima puta en un régimen presidencialista es la amante del representante del Estado, quien por su investidura, concreta la defensa de las normas que reglamentan la familia, el matrimonio y la monogamia, él mismo casado y polígamo.

Con todo, por más poderosa y reconocida, la Gran Puta es "la otra", en la dimensión más alta del poder. Como "la otra", confrontada con las esposas, triunfa sobre los hombres, reivindica su satanizada calidad de puta, casi como venganza, y demuestra su superioridad frente a la miseria vital de las esposas:

> El sexo fuerte ha sido demasiado débil, noble y bueno conmigo. No he tenido que pedirle nada a los hombres, solitos han querido ser generosos. Al principio trataban de tenerme como una reina para que no me les rebelara. Ahora soy una rebelde porque conozco la situación de otras mujeres que han andado con ellos; mientras a mí me llenan de joyas, a otras les dan de patadas. Por eso yo he sido una cabrona en toda la extensión de la palabra. Soy dura para tratar a un hombre, soy dura. (Robledo:240).

Capítulo XII
PRESAS

Todas presas,[1] *todas cautivas*

Todo cautiverio implica una prisión:[2] un conjunto de límites materiales y subjetivos, de tabúes, prohibiciones, y obligaciones impuestas en la subordinación. Por fundamento tiene el dominio, y sirve a su reproducción. La prisión es una institución punitiva y pedagógica: mediante el castigo de unos cuantos, se erige amenazadora y ejemplar, como futuro para quienes se atrevan a transgredir las normas hasta pasar la tolerancia de los poderes.

A diferencia de otras instituciones de recreación del poder, la prisión está destinada a los disidentes, a los transgresores. Se trata del espacio reservado a aquellos que no aceptan el cumplimiento de las normas. Así, la prisión excluye y cerca, contiene en el aislamiento a los sujetos que no internalizan el consenso de acuerdo con su lugar en la sociedad y la cultura, y actúan fuera de la norma.

---

[1] Presa: de *prensus*, prender "persona privada de libertad y puesta en la cárcel por haber cometido un delito o falta" (Alonso, 1982). El concepto de libertad es definitorio de las mujeres como presas. En el mundo patriarcal de las relativas libertades masculinas y de la natural capacidad de los hombres y las instituciones tanto para obligar como para prohibir a las mujeres, ellas son presas, aunque no hayan cometido ningún delito. Aunque al nivel simbólico, el delito, o la falta cometida por las mujeres que las coloca en calidad de presas, es su diferencia genérica en relación al paradigma patriarcal.

[2] Prisión: de *prehensio, -onis* "acción de prender, asir o coger. Cárcel o sitio donde se encierra y asegura a los presos" (Alonso, 1982). En la concepción

Pero la prisión es también contención normal a la vida social y a la cultura. Aun quienes cumplen la norma positiva viven en prisión, real y simbólica, como una de las formas de compulsión para lograr su cotidiana obediencia. En general estas prisiones de la vida cotidiana no son concebidas en la ideología dominante como tales, sino como espacios de vida y resguardo. Las mujeres están presas, y diversas son sus prisiones en la sociedad y la cultura, sin embargo, por el sólo hecho de ser mujeres en el mundo patriarcal, todas comparten la prisión constituida por su condición genérica.

En cierto sentido, toda existencia, todo particular es una prisión. El sujeto contiene sus propias contradicciones y límites, y su vida es el devenir personal y único que concreta su propia identidad. La prisión del sujeto consiste en la imposibilidad de realizar su concepción del mundo —su deseo—, en cada acto y hecho de su vida, así como en las contradicciones surgidas de su propio hacer, y de su propio ser. Sin embargo, la prisión de cada cual atiende a sus grupos de adscripción, es decir, a su definición en torno al poder. Las mujeres viven su prisión, en la opresión genérica combinada con las otras determinaciones sociales y culturales que les dan vida.

Con todo y la prisión genérica, existe un grupo estereotipado de presas que son las prisioneras, ellas concretan social e individualmente las prisiones de todas. A pesar de no ser el suyo un reflejo del cautiverio genérico de las mujeres, las prisioneras viven real y simbólicamente, en el extremo de su realización, un cautiverio, de tal manera que el análisis de las presas da luz sobre las prisiones diversas en que viven todas las mujeres.

Las murallas y los cerrojos varían en sus materiales y estilos, las normas de cada prisión se ajustan a las diversas esferas vitales, los carceleros, custodios y jueces son actuados por diferentes personajes y personas, y los delitos que conducen a la prisión, por

dominante del mundo sólo se concibe como prisión a la designada jurídicamente para el efecto, sin embargo, el poder autoritario, las formas de dominio y sujeción, las prohibiciones y la servidumbre constituyen prisiones, en el sentido de encierro y resguardo al que están sometidas las mujeres.

diferentes que sean, sintetizan en todos los niveles —desde las mujeres todas, hasta las presas—, la transgresión a las normas generales del mundo patriarcal y clasista. Estar presas, para todas las mujeres significa tener deberes y prohibiciones específicos por el hecho de ser mujeres.

Así, las mujeres están presas de su especialización y de la consecuente exclusión de todo lo que les es vedado, están presas en el sometimiento a poderes que compulsivamente organizan sus vidas para otros, bajo su poder y en la inferiorización. Las mujeres están presas del contenido esencial de sus vidas como madresposas, como putas, como monjas, siempre dependientes vitales de *los otros* y de su lugar en sistemas y esferas de vida específicos. Las mujeres están presas en su servidumbre voluntaria que las simbiotiza con *los otros* y con los poderes que las sujetan.

Un complejo de relaciones estructura el presidio[3] femenino en torno a la propiedad de que son objeto, es decir a las diversas formas de apropiación que hacen la sociedad y la cultura, por la mediación de los otros, de su cuerpo y de su subjetividad, de su autonomía.

Presas en el delito[4]

Las mujeres presas son aquellas sometidas a prisión y, de manera más amplia, todas las mujeres presas en el delito: las delincuentes, sus víctimas, las carceleras, las abogadas y las custodias, las médicas y las jueces. Mujeres cuya vida desde una posición u otra, se define por el delito. A partir de esta formulación, el grupo se

---

[3] Presidio: de *praesidium* "...establecimiento penitenciario en que cumplen sus condenas los penados por graves delitos...Pena señalada para varios delitos, con diversos grados de rigor y de tiempo" (Alonso, 1982). El presidio de las mujeres no es asignado, como pena es inherente a su condición genérica patriarcal, y los presidios o establecimientos, están constituidos por sus ámbitos cotidianos.

[4] Delito: "de *delinquo*: abandonar, delinquir, cometer un desliz" (*Parvus Duplex*). Para Alonso (1982), delito significa culpa, crimen, quebrantamiento". En ambas referencias se adivina la norma: en la primera expresada como abandono y en la segunda, como quebrantamiento. Sin embargo, Alonso, destaca uno de sus efectos como elemento central de la definición: la culpa. En este sentido, la referencia ideológica resulta idónea como atributo femenino.

reduce a dos subgrupos: las delincuentes y las víctimas, las ejecutantes-sujeto y las víctimas-objeto.

El resto de las mujeres mencionadas forman parte de las instituciones del poder (estatales y sociales) y de individuos involucrados en el delito, en la coerción estatal, o de aquellas instituciones que a partir del delito restablecen el consenso. En suma, de las instituciones que reproducen el delito, ya que al normarlo, lo perfilan, y al identificarlo, sancionarlo, castigar al infractor, concebirlo como enfermo o anormal, curarlo y regenerarlo, y finalmente, al recluirlo, lo recrean.

Como ejecutoras del delito o como sus víctimas, las mujeres forman parte de una unidad política determinada por la relación entre género y delito, aunque la concepción dominante considera que existe una determinación entre sexo y delito.[5] No hay tal, la delincuencia no tiene génesis ni causalidad sexual, no deriva de la biología sino de la sociedad y la cultura.

Así, es evidente que existen diferencias genéricas en torno al delito consistentes en que las mujeres delinquen significativamente menos que los hombres, y aunque comparten delitos, las mujeres destacan en algunos de ellos. Su modo de vida doméstico, privado, sus funciones y sus relaciones vitales dadoras y nutricias,

---

[5] En su trabajo *Endocrinología y criminalidad femenino*, José Luis Trujillo Linares (1983:209-221) sintetiza la concepción patriarcal biologista que atribuye a características sexuales, el resto de atributos de hombres y mujeres, a la vez que enfoca desde el conductismo la problemática del delito como criminal: "Para comprender la diferencia entre la conducta criminal entre ambos sexos hemos de partir de su carácter biológico y también de la misión vital que corresponde a este carácter. Somáticamente la mujer es más débil, esto, sin embargo, no quiere decir mucho, pues todos sabemos que en ciertos terrenos son capaces de rendir energías que sobrepasan la capacidad masculina. Pero hay otra cosa decisiva, la fuerza del hombre yace en el hacer y en el mando; la de la mujer en la resignación y en el sacrificio. Actividad en el hombre, pasividad en la mujer, corresponden a la visión vital natural de ambos sexos la del hombre que está obligado a luchar por el mantenimiento de su familia y por el derecho vital de su pueblo, la de la mujer que debe cuidar tranquila y pacientemente a sus hijos y criarlos con el mayor sacrificio. Estas características de los sexos en función de lo social, pueden ser referidas también en su conducta antisocial. Esto constituye la más evidente diferencia de los sexos que aclara de modo más completo la distinta participación en los delitos contra la moral".

y el conjunto de compulsiones que las obligan a ser "buenas" y obedientes hacen infrecuente la delincuencia. La servidumbre voluntaria las hace desarrollar niveles elevados de tolerancia a la opresión, así como obediencia a las normas positivas y al poder, y la dependencia vital las sujeta y la femenidad dominante contiene su agresión y la limita a manifestaciones no consideradas delictivas.

En cambio, la vida pública de los hombres, sus relaciones de competencia en el mundo clasista del trabajo valorado y del dinero, aunado a su carácter social de proveedores de los otros, y a su necesidad de acumular, de poseer y de apropiación, los acerca al ámbito del delito. La masculinidad patriarcal exige de ellos la agresividad, la fuerza, y la violencia, y conforma un contexto que favorece la realización de lo que en esta cultura se considera delito.

La transgresión a las normas confiere a los hombres valor genérico, éxito, prestigio y rango: virilidad. El grado de machismo —como atributo positivo—, se mide en parte por la capacidad de transgresión frente a la norma, de tomar "objetos" de otros, y de vencer el miedo al interdicto, a la sanción y al castigo.

¿Patologías? La condición de la mujer: víctimas y delincuentes

Las concepciones dominantes en la ideología encuentran la locura —neurosis, compulsiones sado-masoquistas, psicopatías, psicosis—[6] como el espacio explicativo del delito y lo definen como una

---

[6] En el punto en que se cruzan las teorías de disfuncionalidades, anomalías y enfermedad mental, para explicar la delincuencia, está la posición de Marchion (1985). La autora muestra la relación entre delito y enfermedad. Para ella, los criminales presentan psicopatías (orgánicas, alcohólicas, seniles, infecciosas, traumáticas, y maniaco-depresivas), neurosis (de angustia, fóbicas, histéricas, obsesivo compulsivas, depresivas, e hipocondriaca), debilidad mental, senilidad, trastornos convulsivos (epilepsias), y toxicomanias. Encuentra la génesis de la psicopatía en una infancia traumática y falta de afecto. Sin embargo estos rasgos explicativos y causales (traumas, carencias afectivas), son generalizados en la sociedad, y no todos los sujetos que los han padecido actúan como "enfermos mentales" o, de ser así, la enfermedad mental engloba a cualquier sujeto inconforme: millones están en contra de valores dominantes y luchan (agresivamente) por modificar la sociedad y la cultura. Nada se dice de las respuestas del poder, las cuales, en todo caso se caracterizan por la violencia y la agresividad legitimadas por la cultura. Al homo-

agresión del individuo contra la sociedad (y también contra sí mismo). Lo distintivo es que la agresión desbordada, incontrolada, lanzada contra los otros, se concibe como patología. Los delincuentes son concebidos y tratados entonces como enfermos mentales, individuos "antisociales" que no cumplen con la norma, reacios a los valores de su cultura.

Es relevante el enorme peso que tienen concepciones como éstas, en la ideología dominante y por ende en el sentido común. Hoy, la enfermedad explica todos los fenómenos: las transgresiones, el dolor y el sufrimiento, las dificultades para sobrevivir, e incluso la agresividad y la destrucción del otro, son interpretados no sólo como incapacidades individuales para enfrentar positivamente la vida, sino que encuentran su origen en anomalías y disfunciones cuyo marco de análisis es la salud del individuo.

Queda excluida, en esta visión, la posibilidad teórica de que el delito pueda ser producto de la obediencia a normas de la misma cultura; ignora también que el delito es un hecho social y no individual, es decir, que el delito es un espacio social y culturalmente construido y no un "error"; que el delincuente no es antisocial, sino por el contrario, un cumplidor de normas pro-social.

La visión del delincuente como el que niega la norma, parte en cambio de considerar a la sociedad como un dato o contexto positivo; de una manera reduccionista analiza al individuo sólo en la interacción individuo-familia y en esta dialéctica circunscriben la enfermedad, el mal. Visiones como ésta sólo contemplan como marco exterior y distante a las determinaciones sociales y culturales de los sujetos sociales: las contradicciones, los conflictos y las crisis originados en su pertenencia a clases sociales, a géneros, a espacios y tradiciones culturales, al Estado y sus instituciones, o en las concepciones de la vida y del mundo, confrontadas con las reales posibilidades de vida de cada cual.

---

ligar delito, agresión y enfermedad, Marchiori (1985:xii y 1983:191) considera que "La conducta delictiva de una mujer es la expresión de una psicopatología individual de su alteración psicológica y social, pero la mujer delincuente no solamente es una persona enferma sino el elemento emergente de un núcleo familiar enfermo, y traduce, a través de la agresión, las ansiedades y conflictos del intragrupo familiar".

Las formas compulsivas de sobrevivencia impuestas a los sujetos sociales, aparecen como exteriores al individuo y a su familia, y no como constitutivos del particular, de su particular familia, y de su espacio de vida.

Para quienes otorgan al delito el rango de enfermedad, los poderes y los antagonismos no son sino elementos del medio que pueden acelerar, a manera de catalizadores químicos, la conducta agresiva del delincuente, y no conciben al poder, y a la confrontación de poderes, como elementos constituyentes del hecho delictivo. Finalmente, el trasfondo del delito-enfermedad, se encuentra en la tesis que propone la existencia de una relación unívoca entre racionalidad-salud-norma.

El hecho teórico, observable empíricamente, demuestra por el contrario que en la sociedad hay poderes diversos y que diversos sistemas de normas —incluso contrarias— coexisten y organizan la vida social y la cultura. Que todos los sujetos, y no sólo los delincuentes, son receptivos y vulnerables a órdenes normativas dobles o múltiples, contradictorias entre sí, implicadas en cada norma, y que de acuerdo con sus recursos vitales estructuran soluciones posibles sólo en esas condiciones.

Género y delito

Desde una perspectiva histórica, es necesario dejar de enfocar la delincuencia de las mujeres como una enfermedad o como un problema individual. Así, resaltan los múltiples nexos entre la condición de la mujer —en particular, la situación de las mujeres—, y las determinaciones sociales y culturales del delito. Es decir que, además de la relación reconocida entre delito y clase social, existen relaciones complejas entre el género, el tipo de delito y el papel de las mujeres en el hecho delictivo; en él las mujeres participan como delincuentes y como víctimas:

Delincuentes:

i) Las mujeres cometen menos delitos que los hombres.

ii) Hay delitos cometidos con mayor frecuencia por las mujeres;

iii) En los delitos cometidos indistintamente por hombres o

por mujeres, las circunstancias y significados del delito son diferentes y están determinados también por el género.

Víctimas:
Las mujeres víctimas de delitos constituyen un complemento de las mujeres delincuentes. Como víctimas del delito, ellas se encuentran también presas en la complejidad del fenómeno. ¿Cuál es, en este sentido, la relación entre los delitos ejecutados por mujeres y aquellos que les son infligidos a ellas?

Las mujeres delinquen en mucho menor proporción de lo que son víctimas. Esa relación se expresa en dos evidencias diferentes. Por un lado, en los reclusorios el porcentaje de mujeres es mucho menor que el de hombres.[7] Por otra parte, existe una relación entre delitos cometidos por los hombres y el género de las víctimas: entre ellos, un porcentaje importante es de delitos cometidos contra las mujeres, sobre todo los eróticos —denominados "sexuales"—, y todo tipo de agresiones violentas, desde golpes y heridas, hasta homicidios. Fenómenos inversos no ocurren.

La gran cantidad de mujeres involucradas como víctimas en casos de violencia es una muestra de la opresión genérica, de desigualdad de hombres y mujeres en hechos violentos. De hecho ocurre un abuso, hay una ventaja debida a la desprotección y vulnerabilidad de las mujeres frente a los hombres, que se acentúa además, porque ellas no están preparadas física y emocionalmente para pelear.

A las mujeres se las incapacita incluso para la defensa física, y en el terreno ideológico, no se las asocia con la violencia. Sin embargo, son parte de estos fenómenos. En ellos se concretan la ventaja y la prepotencia socialmente construida para los hombres, así como las nulas posibilidades de respuesta de las mujeres,

---

[7] En 1984 había 1 200 presos en el Reclusorio de la Ciudad de Puebla; de ellos, sólo 40 eran mujeres. Este dato se generaliza en las prisiones del país. La arquitectura de este presidio expresa la constancia de esta relación entre género y delincuencia: la zona de mujeres es muchas veces menor a la de varones, e incluye cunas en las habitaciones o celdas femeninas, en las que conviven varias madres con sus hijos pequeños.

quienes no han aprendido a canalizar su agresión de manera violenta y destructiva.

Las mujeres manifiestan su agresividad como víctimas. Generalmente, expresan su rabia y contestan a las agresiones con reacciones que no tienden a una defensa efectiva o al enfrentamiento resolutivo de la agresión: las mujeres atacadas responden con lágrimas y gritos, pocas veces corren o huyen, no saben golpear, y en contadas ocasiones dañan físicamente al agresor.

Un hecho que significa ventaja implícita en los delitos cometidos a mujeres consiste en que quienes son objeto de violencia tienen una relación estrecha con el victimario. Predominan las relaciones de parentesco. Las mujeres son agredidas principalmente por sus padres, cónyuges (maridos-novios-amantes), hermanos, etc. Pero las mujeres también son agredidas por compañeros de trabajo, de estudio, y por sus jefes.

Es evidente la existencia de una relación positiva entre la condición de la mujer y la situación concreta de las víctimas femeninas y los delitos de los cuales son víctimas. La delincuencia femenina está en relación con la delincuencia masculina y en particular con los delitos cometidos a las mujeres. La delincuente y la víctima son presas de su condición genérica, de su ser mujer concretado en el delito.

El delito

La racionalidad del poder se expresa en la construcción del delito: las fuerzas sociales dominantes construyen culturalmente el delito, designan y definen qué es el delito, y cuáles transgresiones constituyen un atentado grave contra la norma en el ámbito criminal.

La ley define al delito como "el acto u omisión que sancionan las leyes penales". Por su ubicación en el tiempo, jurídicamente se clasifican los delitos en instantáneos, permanentes o continuos y continuados. Y, en función de la voluntad del individuo, se considera que el delito puede ser intencional, de imprudencia y preterintencional.[8]

---

[8] Específicamente en los artículos 7° y 8° del capítulo I del Código Penal.

En efecto, el delito, en esta concepción, es la infracción negativa de las normas en circunstancias determinadas. Se trata de la infracción intolerada, porque existen de hecho, de manera permanente, formas toleradas y aceptadas de infracción. La permisividad remite al poder y a la ética dominante, y depende tanto de la correlación de fuerzas en un sistema de poder, como de la particular concepción sobre el delito y su relación con el bien y el mal.

Muchas sociedades condenan y castigan el asesinato privado, a la vez que fomentan y premian a quien asesina en condiciones de guerra, o de paz pero bajo signos —uniforme, credenciales, oficios— que permiten usar la muerte como punición a nombre del Estado. Grupos de diversas sociedades y culturas, permiten y fomentan el asesinato de los extraños, es decir, de quienes no pertenecen al propio grupo.

La mentira encuentra en la cultura una doble sanción: la de carácter ético-religioso y la derivada del sistema laico de la sociedad política. Esta convergencia produce un sentido común contrario a la mentira. Sin embargo, mientras la mentira de un niño es sancionada con cierta penitencia por el sacerdote y con castigos por los adultos, esos mismos adultos le hacen decir mentiras a su conveniencia.

El esposo no tolera la mentira encubridora de la desobediencia de la esposa, mientras él considera más que necesario, plenamente justificado, mentir en la situación inversa. Ese mismo hombre que bien pueda vivir su relación conyugal en la mentira, pero que no perdonaría a su esposa, es sancionado en su trabajo, si es descubierto en el engaño. Si se trata de un trabajador que toma dinero ajeno, es acusado de robo y enviado a la cárcel. En cambio, el capitalista incrementa sus ganancias a partir de la valorización de una parte del trabajo obrero impago, y no es considerado ladrón. A su vez, el capitalista que no paga impuestos o reparto de utilidades a los obreros no es conceptualizado como delincuente.

La existencia del delito no remite a las normas morales, éticas y jurídicas que lo definen y sancionan, sino al conjunto de relaciones y reglas de poder en la sociedad. El delito es un asunto político. Así, las normas jurídicas que sancionan el delito se aplican en

situaciones de inferioridad social, de vulnerabilidad de los individuos y de los grupos sociales delincuentes.

Los grupos sociales se sitúan de diferente manera en relación a las leyes. Así, un sindicato, por ejemplo el de costureras, recurre al artículo constitucional que sanciona las relaciones entre el capital y el trabajo, con el objeto de legitimar sus movimientos de huelga, sus reivindicaciones, y los patrones acuden al mismo recurso. Ambos solicitan la intervención mediadora del Estado a través de sus instancias y ambos saben que esa intervención no es mediadora. El fallo considera ilegales las huelgas y su sanción permite el despido de obreras y el cierre de centros de trabajo.[9]

El delito no se define por las normas jurídicas o morales que lo sancionan, sino por el conjunto de reglas de poder de la sociedad. Las condiciones sociales y culturales que determinan el delito, y que condicionan los tipos de delitos que se cometen, son fundamentalmente las siguientes:

i) La concepción dominante sobre la delincuencia.

ii) Las condiciones sociales principales en la definición del delito son, en términos generales, el género y la clase social, a ellas se suman un complejo de características que definen a los grupos o a los individuos en la subalternidad y que convierten sus hechos, en este sistema desigual, en delitos y a ellos en delincuentes.

iii) Los grupos sociales se sitúan de maneras distintas en relación a las leyes, tanto por lo que se refiere a la definición de su contenido, como a la acción de las sanciones.

iv) Los códigos y las normas jurídicas plantean una moral y una ética universales y abstractas. Sin embargo, su fuerza material radica en que pueden ser utilizadas por quienes tienen el poder sobre los subalternos, precisamente para que se reproduzca la relación de subalternidad. Esas mismas normas son utlizadas también en una reacción de sobrevivencia por los subalternos

[9] Es el caso, por ejemplo, de los movimientos huelguísticos de las costureras, quienes a pesar de ser vistas con solidaridad por ser víctimas de la explotación descubiertas como víctimas de los terremotos de 1985 ocurridos en la Ciudad de México, son permanentemente acosadas y reprimidas.

contra los poderes. Lo mismo sucede con el señalamiento de los delitos.

v) La cercanía o enemistad del individuo o del grupo con el poder político, lo cual varía de acuerdo a las instituciones. Por ejemplo, en la familia el poder está representado y es ejercido por ciertas personas, en el trabajo por otras. El poder judicial norma todos los espacios de la vida y con ello se plasman y refuerzan las relaciones de poder.

De esta manera, la igualdad jurídica de todos se traduce en una real desventaja social y política de la mujer frente al hombre, del joven frente al adulto, del trabajador frente al capitalista, del sindicalista frente al patrón y a las instituciones laborales. Se conforma también la misma desigualdad del individuo aislado frente a organizaciones o instituciones con poder sobre sus intereses, o de grupos como el de las mujeres desiguales y subordinadas a los hombres.

Las mujeres y el delito

Son las relaciones sociales, las funciones, las actividades, las formas de comportamiento, las creencias y las normas que rigen la vida de las mujeres, las que enmarcan y explican los delitos que cometen y de los que ellas mismas son víctimas. Muchos delitos son explicables por su situación vital, en cambio su condición genérica las constituye en víctimas de delitos específicos.

Sin embargo, es común que el delito en general y el de las mujeres en particular, sean analizados como como producto de la marginalidad. Es importante señalar que las causas del delito no están en lo que queda fuera, sino que es precisamente lo enmarcado lo que configura al delito. Al respecto Foucault (1980:308) plantea: "No es en los márgenes, y por un efecto de destierros sucesivos como nace la criminalidad, sino gracias a inserciones cada vez más compactas, bajo unas vigilancias cada vez más insistentes, por una acumulación de las coerciones disciplinarias".

Así, la subalternidad, la desigualdad, la discriminación y la dependencia de las mujeres, es decir su opresión genérica concurre en dos sentidos en el delito, y se concreta de la siguiente forma: *a*) Por su condición genérica, las mujeres son víctimas de delitos

cometidos contra ellas, sus intereses, o sus bienes, por los hombres y por las mismas mujeres; *b*) Si, por el contrario, son ellas quienes cometen delitos, como delincuentes, tienen condiciones desiguales frente al discurso legal, por su desconocimiento de la legislación y de la legalidad frente a una racionalidad que no están capacitadas para manejar con éxito; *c*) Las mujeres enfrentan la desigualdad ante la impartición de justicia que es sexista: se enfrentan en general, con insolvencia económica para pagar los gastos del juicio, los abogados (indispensables para realizar un proceso judicial), o los sobornos y mordidas. Los defensores frecuentemente las engañan. Debido a que son mujeres, no son escuchadas con seriedad, ni es aceptada su palabra, sus razones no son válidas y mucho menos se aceptan pruebas de descargo a su favor; *d*) Por su conformación histórica —social y cultural—, como seres vulnerables, las mujeres carecen de mecanismos, lenguajes, y formas de comportamiento adecuadas de autodefensa, en las instituciones públicas; y *e*) En la relación mujer-justicia se expresa y recrea la relación de la mujer con el poder basada en la dependencia vital y en la sujeción, en la serdidumbre voluntaria, y en la ignorancia, en síntesis, se trata del domininío patriarcal que las oprime. En estas condiciones, las mujeres pierden: como delincuentes son consideradas culpables y como víctimas no se les hace justicia.

La relación entre ser víctimas y ser delincuentes, es una constatación de la opresión de las mujeres:

i) La relación entre el número de hombres y de mujeres. En las prisiones estudiadas la relación era de mil varones por cuarenta mujeres, en otra, de quinientos ochenta por dieciocho, y en otras no había mujeres, la totalidad de los presos eran varones. (Este hecho permite ver más allá de la prisión: la mayor parte de los delitos son cometidos por hombres).

ii) Delitos compartidos por ambos géneros: Los delitos comunes, son homicidio, robo, delitos contra la salud, fraude, delitos políticos, etcétera.

iii) Delitos cometidos por hombres: asalto o robo en pandilla, fraude económico, los llamados delitos sexuales como estupro y violación cometidos de manera individual o tumultuaria.

iv) Delitos que las mujeres no cometen y de los que son víctimas por su condición genérica: en general las mujeres no cometen delitos colectivos como robo, asalto y homicidio; tampoco secuestro, estupro ni violación.

Las causas de los delitos cometidos por las mujeres[10] se encuentran en la articulación de determinaciones de su condición genérica con su situación específica de clase, de edad, con sus condiciones de vida, de acceso al bienestar, con su relación con los hombres, etcétera.

Existe entonces una clara definición y determinación diferencial de los delitos por género y, en general, la administración de la justicia varía también patriarcalmente por género.

Delitos que cometen las mujeres

Delitos contra la salud: narcotraficantes

Muchas de las presas por delitos a la salud se ligaron a las drogas por ser esposas, pero sobre todo, amantes de traficantes. Su relación conyugal, filial, o materna con los hombres está en la base de la transgresión. Hay dos tipos de mujeres ligadas a las drogas:

Mujeres que cometen delitos al lado de sus hombres y son detenidas y apresadas junto con ellos. No hay bandas narcotraficantes de mujeres, ni comandadas por mujeres, en cambio, en casi todas las bandas masculinas hay una que otra mujer. Así, las mujeres narcos no funcionan solas, siempre actúan al lado de hombres que las protejen y que las usan. Ellos son más hábiles y por ser hombres, se considera que tienen los atributos para enfrentar a la policía o al ejército. El delito implica contactos, movilidad, iniciativa, violencia, armas, riñas y asesinatos, y los hombres son especialistas genéricos tanto en la violencia como en las capacida-

---

[10] En *La mujer en reclusión*, Ramírez Fernández (1982:108) consigna los siguientes datos: "En 1980 en el Centro Femenil de Rehabilitación Social había 120 sentenciadas, 202 procesadas y 22 preliberadas (344 presas). Habían cometido los siguientes delitos: 36% delitos contra la salud, 33% robo y fraude, 14% homicidio, 3% robo de infante, 2% secuestro, 2% delitos sexuales, 7% otros delitos. De ellas, 90% eran mexicanas".

des intelectuales y la iniciativa protagónica para planear y ejecutar las acciones.

Aun cuando hay mujeres violentas e inteligentes, capaces de pelear, de matar, y de dirigir acciones delictivas, lo hacen generalmente cobijadas por los poderes masculinos. Involucradas en hechos delictivos, mujeres famosas en su desempeño del papel social de "gran puta" (que implica, desde luego el poder político-patriarcal del amante anónimo, sólo sugerido), se valen de este poder para aparentar la autonomía que no tienen.[11]

En el estereotipo cultural de las mujeres delincuentes, resalta su papel de amante, es decir, la relación conyugal negativa, de esposa mala (amante) de un hombre malo: aun como delincuentes estas mujeres son también víctimas. Nunca aparecen como responsables de sus acciones.

A pesar de la vida miserable de estas mujeres, ideológicamente se inventan personajes míticos que ejercen liderazgos femeninos delictivos.

Las redes de narcotráfico de Sudamérica a Estados Unidos, pasan por México. En incontables ocasiones se detiene a mujeres "burros" que llevan la droga dentro del cuerpo: en la vagina o en el estómago. Lo mismo sucede con fayuqueras en la frontera que se enganchan para pasar drogas y ganar en dólares. Les reditúa mucho más un viaje con una carga de droga que varios con mercancía de fayuca ya sea ropa, juguetes, maquillajes, o aparatos pequeños: "...claro que se arriesga más, pero pasando la incomodidad y el susto, con un viaje se gana suficiente para vivir bien mucho tiempo" (testimonio).

Mujeres conminadas al delito por el hombre preso, en especial quienes trafican en la misma cárcel. Se trata de mujeres introductoras de drogas a la cárcel que pueden hacerlo amparadas en la

---

[11] *La Tigresa* (Robledo, 1982) relata en sus testimonios un asunto de narcotráfico en el que se vió envuelta. Juega siempre en dos sentidos: uno en el que ella se vio involucrada por amigos en un delito que no cometió, y del que salió libre por su inocencia; y otro sentido simultáneo, en el que se presenta como mujer sola, autosuficiente, rica, dueña de sí y con enorme poder, emanado además por ser amante de hombres poderosos; sin embargo, su juego discursivo consiste en mantener a los hombres bajo su poder.

visita conyugal, o sea en una de las obligaciones sociales respetada incluso para los presos, y posible de hacerse mediante su cuerpo. La menstruación ha sido el gran pretexto para evitar la exhaustiva revisión de las carceleras. Desde luego otras argucias como el cohecho o el poder de ciertos presos sobre sus propios carceleros han franqueado puertas para que las mujeres introduzcan las drogas en la cárcel.

Varias presas comentaron que antes de llevar drogas a la cárcel, no eran "malas", pero que se habían animado a meter la droga por amor o por obediencia: "pobrecito de mi Ramón, seño; es vicioso y necesita la coca porque si no se pone loquito; yo lo quiero ¿no? y entonces ahí voy de pendeja y como a la cuarta vez pues que me agarran, y aquí me tiene...". (Juana Rodríguez, 24 años, en proceso por delitos contra la salud, presa en la cárcel de Puebla).

"Él fue el que me forzó, yo lo venía a ver, así nomás a la visita. Hasta que un día me dijo que si quería seguir viniendo tenía que pasar una cosa que me iba a dar uno de sus amigos. El mismo me explicó dónde me lo tenía que poner. Y yo le dije que no, qué horror. El me dijo si quieres bueno, si no, ya ni vengas, al fin que hay otras que quieren entrar a estar conmigo. Así fue como me decidí. Era como su condición. Si no aceptaba lo perdía" (Rosa Santiago, 35 años, purga condena en la cárcel de Puebla).

En un reportaje sobre los reclusorios, Pascual Salanueva Camargo,[12] asegura que "meter droga a los reclusorios es hasta cierto punto de lo más sencillo. En el caso de que se quiera introducir cocaína o mariguana, desde adentro se contrata a una mujer que dé la apriencia de ser de la clase alta y que esté dispuesta a usar su sexo para que pase inadvertida. Para no ser revisada en la aduana debe decir que está mesntruando y darle un billete de cinco a diez mil pesos a la celadora".

En la trama de *El apando*, de Revueltas (1975) el tráfico de drogas dentro del cuerpo de las mujeres, y la violencia erótica que sobre ellas ejercen celadoras y presos, son elementos centrales

---

12 *La Jornada*,11-7-87.

sobre el encierro punitivo, y sobre la espera y la esperanza de los presos que dependen de las mujeres para obtener la droga. Destaca en el relato de Revueltas, la servidumbre voluntaria de las mujeres, quienes a pesar del miedo a ser atrapadas, de las violaciones a que son sometidas, de la conciencia de ser usadas sin reciprocidad por sus hombres, se prestan a ser vehículo del tráfico, con tal de mantener la conyugalidad.

En esta circunstancia como en otras, las mujeres son cuerpo-objeto cuya vagina sirve de vehículo para introducir las drogas requeridas por los presos, quienes tienen prohibido su uso.

Las cónyuges son también cuerpo-objeto destinadas al uso erótico que tienen permitido los presos una vez a la semana en la visita conyugal, y otra posible, durante la visita familiar. Algunas mujeres relataron cómo, antes de la cárcel casi no tenían relaciones con su marido: "Andaba con otras, más jóvenes y ni caso me hacía, ni dinero me daba, más bien yo lo mantenía y todo. Pero desde que cayó preso ora sí se acuerda que soy su mujer. Me mandó llamar con un compadre cuando nos enteramos que lo habían agarrado. Yo me presenté y luego dijo que viniera los jueves y yo no sabía, hasta que me puse en la cola que para la visita conyugal y ya medio me imaginaba, pero sólo fue adentro cuando que llega, y al asunto. Yo, pues es mi esposo, ni modo ni dije nada. Y así... me doy cuenta que ora sí me quiere porque sus amigas no vienen a verlo aquí y si vinieran le saldría más caro. Yo le salgo barata ¿no?" (testimonio: esposa de un preso en San Juan de Dios, Puebla).

Robo: ladronas[13]

Uno de los delitos en que incurren con mayor frecuencia las mujeres es el robo. El robo femenino, a diferencia del masculino está asociado al trabajo. En general las mujeres roban cuando

[13] La envidia está en la base del deseo de poseer las cualidades y los bienes reales o imaginarios del otro. La envidia primaria se da según Melanie Klein (1980:9-99) en la relación con la madre, con su capacidad nutricia. Klein (69) reconoce en la envidia una "cualidad dañina y destructiva... en la medida que interfiere en la estructuración de una relación segura con el objeto bueno interno y externo, socava el sentimiento de gratitud y en muchos casos hace borrosa la distinción entre bueno y malo". Entre las mujeres adultas se reproduce esta relación

trabajan en otros trabajos que no son los de su casa. Es decir, difícilmente una madresposa que vive para la reproducción doméstica sale a robar. En cambio, algunas mujeres que además tienen otros trabajos, como las sirvientas, las empleadas de oficina, de comercios, las despachadoras, las meseras, las burócratas, roban. Son mujeres que sustraen objetos —incluido el dinero— de los que carecen y que les hacen falta para ser femeninas o exitosamente femeninas.

Pocas mujeres roban por "necesidad" por que les hace falta dinero para comprar, para pagar, o para tener algo. Si les hace falta algo recurren a su trabajo pagado o invisible para obtenerlo y si no lo obtienen se "resignan". Pero entre las mujeres que roban, la mayoría roba dinero o joyas en las casas y en otros trabajos, para poseer atributos femeninos de los que carece por su posición de clase. Se trata de robos a personas conocidas —como la patrona, la jefa, o las compañeras de trabajo—, realizados para satisfacer exigencias y órdenes culturales a las que están sometidas todas las mujeres.

La rivalidad de género y clase entre la sirvienta y la patrona, entre la jefa y la empleada, o entre compañeras, y la envidia y el dominio que se dan entre ellas, se concentran en el robo, el cual a manera de venganza expropiatoria hace las veces de ritual de dominio momentáneo de la mujer que ocupa la posición subalterna al poseer los objetos de la otra.

Mágicamente, la mujer que roba objetos del ajuar de otra, se convierte en ella. Por contagio, a través de la magia simpatética, los objetos la transforman en la envidiada: la ladrona no roba, se apropia de objetos que deben pertenecerle de acuerdo con los estereotipos culturales dominantes que exigen a todas, sin distin-

---

real y simbólica. El robo femenino doméstico o a otras mujeres, es la puesta en práctica de la satisfaccion de ese deseo. La acción de la ladrona se enmarca en la enemistad genérica de las mujeres. La envidia ocurre también entre sujetos de clases diferentes o entre cualesquiera que tengan accesos distintos a las cualidades, a los bienes, y a los modos de vida por desigualdades sociales y culturales. Las mujeres roban movidas por ambos mecanismos conjugados: los de género y los de clase. Así, la envidia es el sustrato afectivo del robo, el cual produce en la ladrona la vivencia mágica de ser la otra.

ción de clase, características femeninas —de vestido, perfumería, maquillaje, joyería, vivienda, accesorios domésticos, coches, riqueza, bienestar, etc.—, sólo accesibles a mujeres ricas y mundanas. A veces el robo es temporal, la ladrona usa lo robado y lo devuelve, roba un objeto distinto, y así suscecivamente, mientras no es descubierta.

En general, cuando las sirvientas roban y huyen, tienen un cómplice conyugal que las indujo al hurto. Si las mujeres están solas son más dependientes del trabajo y no lo ponen en peligro, de ahí que los robos en su subjetividad sean préstamos justicieros.

En el robo de dinero en oficinas, comercios y bancos, la mayoría de las ladronas actúan bajo las órdenes del cónyuge, quien a cambio de "amor" y compañía les exige como prueba de entrega, el hurto. No es casual que las mujeres solas no roben, ni que en general se prefieran mujeres cajeras. La honradez genérica deriva sobre todo de la dependencia vital en relación al trabajo y al poder por parte de las mujeres, y de la servidumbre voluntaria que las hace obedientes e incapaces de protagonizar solas hechos delictivos.

La inferiorización de las mujeres y su relación de subalternidad con los poderes, hacen que ellas sean conservadoras y que sientan miedo de transgredir las normas de inviolabilidad de bienes que están bajo su custodia. Sin embargo, otros poderes conyugales o paternos, pueden lograr la transgresión invocando fidelidad, obediencia, amor, y pago. Fraudes en oficinas y robos en casas, comercios, y empresas han sido el pago de algunas mujeres a sus exigentes amantes, esposos, padres, o hijos, hechos por temor a perder al *otro*, por sometimiento y por obediencia.

Rapto, secuestro y explotación de menores: robachicos

Las robachicos son mujeres que raptan niños aun cuando tienen los propios. En general lo hacen para ponerlos a trabajar (como vendedores ambulantes, lavavidrios, o limosneros), explotarlos, y quedarse con su dinero. En otros casos lo hacen para pedir rescate a la familia del menor.

En el mundo del delito, se considera obvia la relación de la mujer con el niño, a la que se identifica sin mediaciones con la de

la madre y el niño. Así, entre los robachicos y explotadores de niños, abundan las mujeres porque saben cuidarlos y porque los hombres no van a cuidar a los niños. Esposas y amantes de los robaniños entran en escena por su relación genérica materna con ellos. Quedan involucradas como parte de su conyugalidad, por obediencia a su hombre, quien dispone de ellas, por ser "natural" que ellas cuiden al niño robado, en esas circunstancias excepcionales. Es más, ni siquiera consideran a la mujer como protagonista en la banda, o como socia, sino como alguien que "ayuda" con sus cuidados. De esta manera, sin decidirlo, sin planear nada, muchas mujeres se ven involucradas en éste y en otro tipo de acciones sin ser tomadas en cuenta, y muchas veces sin compartir el diseño de la táctica, la toma de decisiones, el botín o la ganancia.

De pronto llega su hombre con un menor a quien cuidar, sin explicaciones, sin preguntas, se lo deja a guardar sin que la mujer sepa de qué se trata. Por su conyugalidad, por extensión, y porque los hombres consideran que las mujeres les deben obediencia, ellas deben cuidarlos, protegerlos, ocultarlos, guardarles el botín o el arma. Así, por amor, muchas mujeres transgreden la norma casi sin darse cuenta.

En otros casos las mujeres toman la iniciativa y delinquen para obtener dinero o bienes con los cuales asegurarse la conyugalidad. Por ejemplo, Juana Paolo Ángeles de 38 años, madre de Lety de cinco, Saúl de cuatro y Luis de nueve meses, responsable de la manutención de sus hijos, de su madre y del padre de sus hijos —(alcohólica y violenta golpeadora) "de oficio suripanta, corista de baja categoría—", robó a Fernando Hernández Mejía de seis años, hijo de Dominga Hernández, sirvienta, madre sola. El método para robarlo fue darle una paleta de dulce que el niño aceptó, hecho lo cual, se lo llevó en brazos.

Motivos declarados por la raptora: "...se lo llevó para que después le enseñara a vender chicles o para que aprendiera a dar grasa para ayudarse en el gasto y poder darle a su amasio todo lo que quisiera...".[14] En la declaración no se hace explícito el papel

---

[14] *Púnico*, Año II, 9-15 mayo, México, 1987.

del amante en la decisión del delito, sin embargo, es obvio que si no dirigió a la mujer en la comisión del robo del niño, estaba al tanto y sería beneficiario de las ganancias.

Maltrato de menores, abandono, infanticidio y filicidio

Madre para otro
padre para ninguno

El maltrato, el abandono de menor, el infanticidio y el filicidio son concreciones de la particular relación de las mujeres con los otros, en particular con los pequeños. Se trata de delitos tipificados por la Ley y penados por ésta. Un sinnúmero de mujeres se encuentra en prisión a causa de maltrato, abandono u homicidio de menores. Pero la racionalidad dominante considera que estos delitos tienen como fundamento la enfermedad mental de las mujeres que lo cometen. De tal manera que se considera que las mujeres y entre ellas las madres, delinquen impulsadas por la enfermedad, por la locura.

La racionalidad de la reproducción de la vida genérica encuentra en el desarrollo jurídico la conceptualización del delito, y en la psicología la de la enfermedad. Hoy se suman estas concepciones y caracterizan la transgresión como delito, cuya definición es la locura. De ahí, que el análisis de estos hechos de las mujeres pertenece tanto a las presas como a las locas. De ahí que la tipificación de los delitos, la reclusión, las penas y los castigos a las mujeres que los cometen, quedan incluidos en el análisis de las presas, y que el contenido de las transgresiones femeninas y maternas a partir de la racionalidad de la norma, y del contenido social e ideológico de la condición de la mujer, se encuentra en el análisis de la locura femenina (véase el Capítulo XIV).

Filicidio

El filicidio es un hecho complejo de la condición de la mujer: es el hecho real y simbólico mediante el cual se realiza una ruptura extrema de la mujer —en particular de algunas mujeres—, con el eje positivo de su condición genérica, de su ser madre, como vínculo dador, nutriente y vital. Así, el atentado político más grave

que puede cometer una mujer, en su particular y genérica situación de madre, es el filicidio que es a la vez un suicidio: es el cercenamiento en acto, de su esencial ser maternal.

Metodológicamente, cualquier aspecto de la cultura puede ser analizado de manera compleja en momentos de crisis, porque en ese estado aparecen con claridad las relaciones, las contradicciones, y las mediaciones entre sus componentes. Tal es la relación metodológica entre filicidio y maternidad. En el filicidio es posible reconocer la forma extrema de la maternidad, porque expresa de manera concentrada su dimensión negada: se trata de la carga de agresividad y de la capacidad destructiva presentes en todas las relaciones maternas.

La ideología dominante de la maternidad no reconoce la agresividad materna, por el contrario, la encubre, y sólo la distingue cuando rebasa ciertos límites, para evidenciar que es la disfunción, la enfermedad, la anomia, la locura de unas cuantas lo que violenta la institución, el modo de vida y la definición femenina de las mujeres: buenas por naturaleza, e implícitamente seguras, inofensivas, protectoras y no dañinas para los menores.

El filicidio de criaturas es una forma extrema de maternidad porque el asesinato de los hijos pequeños es realizado sobre todo, por las madres. Son ellas también, quienes cometen más intentos fallidos de filicidio, identificados como tales. Pero también hay intentos fallidos de filicidio de los que no se tiene evidencia directa, sino secretas confesiones de algunas madres, que aseguran haber hecho pasar como accidentes domésticos agresiones a sus hijos pequeños.

La aceptación de algunas mujeres (buenas madres) de su extrema agresividad materna, fundamenta la hipótesis de que la violencia aniquilante de las madres sobre las criaturas —sistemática o esporádica—, es generalizada, y éstas hacen pasar las lesiones de los pequeños como resultado de accidentes domésticos. En sus testimonios, muchas de ellas se exculpan al argumentar que los hechos se deben a descuidos o imprudencias de las que. desde luego, responsabilizan a las víctimas.

La casi absoluta dependencia vital en que viven las criaturas en relación con sus madres, y su indefensión, producto también

del profundo dominio materno, deja a los niños en la incapacidad para denunciar a sus madres. Ellas actúan entonces con la impunidad que les da la complicidad servil y temerosa de sus víctimas. Los elementos mencionados dan un nuevo contenido a la alta frecuencia de accidentes caseros sufridos por menores.

La nota roja

La investigación hemerográfica tiene dos finalidades. Por un lado obtener información sobre algunos acontecimientos y, por otro, obtener el discurso escrito desde el poder y difundido como elemento organizador del sentido común sobre los mismos acontecimientos. La prensa contribuye a la creación de los sujetos sociales, al difundir concepciones del mundo, normas morales, y a conformar en cada particular elementos muy importantes de su identidad y un policía que vele por la visión del mundo difundida por la prensa. En el caso de los crímenes, el delito, la prensa contribuye a develar lo prohibido.

El otro lado de la realidad, el oculto; sin embargo, lo hace afirmando lo positivo de estos hechos. No sólo existen, los exalta. Aun cuando pontifique, acuse, sancione desde la ética y la moral que proscriben esos hechos, lo que hace es darles carta de naturalidad, e incluso volverlos deseables. El contenido central de esos periódicos está constituido por noticias textuales con reportajes gráficos: grandes fotos de mujeres semidesnudas en poses eróticas, de muertos con violencia, de violencia policiaca; generalmente son acercamientos. Sus temas son:

i) delitos, en especial homicidios, delitos contra la salud, delitos eróticos como violación, incesto, trata de blancas.

ii) represión policiaca: se muestra a los policías al aprehender y al golpear a los delincuentes o al mostrar a la prensa los daños, los heridos y los cadáveres, o en la quema de drogas.

iii) erotismo: mujeres casi desnudas en poses de seducción erótica, así como la exhibición exaltada de transgresiones: homosexualidad, prostitución, incesto, y violencia erótica pornográfica.

Al asociar todos los temas, desde los crímenes hasta la pornografía, se recorta y se crea una realidad que conforma en el receptor una unidad psíquica, emocional. Subliminalmente queda asocia-

do el erotismo en que la mujer es objeto de posesión y dominio para el placer del otro, con la violencia.

Tal es el caso del periódico *Ovaciones* (13 junio, 1987) que denuncia en su titular: VIOLARON A CUATRO VÍRGENES. Comparte las ocho columnas una gran foto que se extiende a lo largo de la primera plana de una *vedette* en actitud seductora y semidesnuda. *El Universal Gráfico* del 24 de noviembre de 1987 denuncia MATÓ A 41; VIOLÓ A 20. Donde termina el 20 se inicia un recuadro con la foto de una "BELLEZA BRITÁNICA: Figura escultural la de Kathy Brooks, modelo británica que se prepara para venir a las soleadas aguas del Caribe mexicano. ¿Le pone usted algún pero?".

La obviedad del mensaje subliminal que asocia la violación y la muerte —es decir la posesión violenta de las 20 mujeres y la muerte de 41—, con la posesión de la modelo, expresa la cosificación erótica de las mujeres. La prensa enseña que las mujeres son objetos eróticos apetecibles y a la mano, y es un medio de masas cuya pedagogía contribuye a la violación de las mujeres.

En un nivel formal se refuerza la estereotipo dominante de carácter positivo, y de manera aparentemente contradictoria, se difunde y se construyen el machismo, la violencia, la mujer objeto y lo prohibido. Esta prensa, pero también la televisión, la radio y el cine contribuyen en gran medida a conformar los delitos y los delincuentes que acusa.[15]

Maté a mi hija porque me besó

A ocho columnas el periódico *Pánico* del 9 de junio denuncia:[16]

---

[15] Desde luego, la prensa contribuye a crear en la subjetividad y en la conciencia social, como estereotipos, a los delitos y a los delincuentes. La prensa crea o difunde un saber específico. En particular la nota roja. Al respecto Foucault (1983:292) considera que "La nota roja unida a la literatura policiaca ha producido desde hace más de un siglo una masa desmesurada de relatos de crímenes en los cuales aparece sobre todo la delincuencia a la vez como muy cercana y completamente ajena, perpetuamente amenazadora para la vida cotidiana, pero extremadamente alejada por su origen, sus móviles, y el medio en que se despliega, cotidiana y exótica".

[16] *Pánico*, 9-15 de junio, México, 1987.

"MATÉ A MI HIJA PORQUE ME BESÓ: La bebita nunca imaginó que una caricia suya despertaría el veneno de su madre". La foto de primera plana en la que aparece la joven compungida dice al calce: "LA MADRE MALDITA, llorando al rendir declaración. Se desquitó con su pequeña hijita matándola, al regresar enojada a su casa", El relato interpretativo del periódico concluye la acusación: "Cuando entró a su casa, la pequeña Esperancita corrió y la abrazó y le depositó un tierno beso a su madre en la mejilla y como pago, la madre maldita la mató".

Los conceptos utilizados para informar: diabólica mujer, madre maldita, molesta, desquite, enojada, hiena maldita, terrible madre, indignación, tragedia. En esos conceptos periodísticos supuestamente objetivos se encuentran implícitas una interpretación, una valoración de los hechos y una sentencia. El periódico informa y al hacerlo analiza, interpreta y enjuicia.

Veamos la imagen de la culpable:

i) Madre maldita: al calificarla se actúa sobre ella con una maldición que inscribe el hecho en el campo religioso el cual hace las veces de código moral. En relación a éste se desaprueba y sanciona negativamente el hecho. Implica, también el castigo a la mujer consistente en no estar bendita o sea, con la aprobación y bajo la protección divina.

ii) Diabólica mujer: reafirma el distanciamiento de quien valora ante la pecadora, y la indicación de que pertenece, a partir del acto criminal, a otro ámbito. Al homologar a la mujer con el diablo se implica su encarnación del diablo como de lo que éste simboliza: el mal.

iii) Hiena maldita: finalmente, de nuevo la maldición pero, en este caso, la mujer es homologada con un animal de rapiña. Con este procedimiento, se recalca la animalidad instintiva y rapiñosa de la mujer.

Cadena de implicaciones:

Mujer = pecado = diablo = animalidad = maldad.

Por oposición el concepto madre implica:

Madre = gracia = dios = humanidad = bondad

iv) Las causas: enojo, desquite, molestia. Emociones y reacciones. Se recalca la tesis de que la emocionalidad de la mujer está

en la base de sus actos, de sus reacciones y motivaciones. Por cercanía ideológica entre las emociones y los instintos, también se infiere la animalidad.

v) La calificación moral ante el hecho: indignación, tragedia. Indignación del lector, de las instituciones, de la sociedad entera encarnada y representada con su moral y sus buenas costumbres en la pluma autora de la presentación.

vi) Las protagonistas: María del Carmen Castañeda de 22 años, vendedora de cosméticos casa por casa, madre sola, responsable de sí misma y de sus hijos de cinco y dos años, abandonada por el marido.

No vende, no tiene dinero, no tiene marido, mató a su hija por emocional y lástima al otro hijo por lo mismo. Presentan a una mujer carente de todo lo que vale: dinero, capacidad de vender y capacidad de retener al marido. La mujer es responsable de sus carencias, de no tener trabajo, salario, dinero, familia y pareja. De ahí se desprende que es una mala mujer —una mala madre— y se deduce inequívocamente que es filicida, por torpe, incapaz de hacer y tener cosas buenas y, por mala.

vii) Los hechos: María del Carmen regresó de trabajar sin dinero, no había vendido nada y mató a su hija a golpes. En seguida llevó a la niña malherida al hospital infantil de zona, donde dijo a los médicos que había sido un accidente, que la niña se había caído y golpeado. Sin embargo ante la evidencia de los golpes la sometieron a interrogatorio y confesó haber golpeado a la niña y que un ropero se le cayó encima. La niña murió a causa de las heridas. La hermana y la cuñada la denunciaron a la policía y declararon que días antes golpeó a su hijo con un tabique en la nariz, que estuvo encamado y fue amenazado por su madre para no acusarla. María del Carmen está presa acusada de filicidio y en espera de su condena.

Ahorcó a su hijo y lo tiró a la basura

En un tiradero de basura de Atizapán de Zaragoza del Estado de México, se encontró el cadáver de un niño de ocho meses de edad, con síntomas de asfixia, plásticos y una sábana. Las únicas evi-

dencias son las mencionadas. No obstante lo cual se infiere que fue asesinato y se asegura que fue la madre quien lo cometió.

El periódico[17] crea una culpable: entre excalamaciones de indignación se acusa y se califica ¡Qué infamia de madre! La nota periodística, sin evidencia directa pero con la verdad que otorga la afirmación y el poder de la palabra escrita, confirma la acusación de culpabilidad a la madre del pequeño:

"Al tomar nota de lo sucedido, acudió al lugar de los hechos dando fe de lo acontecido, apreciando que el pequeño presentaba síntomas de haber muerto por asfixia, ya que se encontró en el lugar, plásticos y una sábana, con la cual la madre desnaturalizada lo abandonó ahí..." En un pie de foto dice: "Aquí el secretario del Ministerio Público, da fe de los reprobables actos de la madre que se ha convertido en una filicida, por lo que es buscada por la Policía Judicial para que responda por este repugnante asesinato. La noticia contiene varios elementos:

i) Considera de antemano que se trata de un asesinato.

ii) Infiere que únicamente la madre pudo cometerlo, al grado que es acusada sin mediaciones.

iii) No se aprecia la posibilidad de que otra persona lo haya cometido, en primer lugar el padre, cuya responsabilidad jurídica es en teoría idéntica a la de la madre.

Los aspectos implícitos en la ideología se concretan en las siguientes consideraciones:

i) La madre es la única responsable de la vida del menor. Deducción derivada de que, en efecto la sociedad y la cultura han conferido a la madre la obligación de los cuidados vitales de los menores. Sin embargo, en el Estado se expresa una corresponsabilidad en la custodia y en la atención; en particular en cuanto a la responsabilidad de la vida y de la integridad de los niños que tienen ambos padres ante la sociedad y las instituciones.

ii) El mito de referencia para analizar la acción de las madres particulares es el del amor maternal. Uno de sus ejes consiste en que la única acción de la madre sobre sus hijos es amorosa y

[17] *Pánico*, 9-15 mayo, México, 1987.

consiste en prodigarles cuidados vitales. A pesar del mito se afirma en el texto periodístico que esa madre desconocida mató a su hijo. Al ser desconocida no se atiende a sus cualidades particulares sino abstractas, aquellas que comparte con las otras: el ser madres.

De ahí se deriva la afirmación de que las madres matan a sus hijos. Aparece así la desconfianza ante la madre, se duda de ella y la duda es tan absoluta que se convierte en acusación. Ni siquiera se recurre a la hipótesis del accidente para salvaguardar la tesis ideológica del amor maternal, la cual no sirvió siquiera de contención ante la otra tesis implícita sobre la mujer en la ideología dominante: la mujer es mala, por naturaleza.

iii) Por omisión, se exonera al padre de cualquier culpabilidad. Ni siquiera aparece mencionado una sola vez y, cuando menos jurídicamente, habría que señarlo como copartícipe en la responsabilidad de la vida del niño.

El texto concluye con un dato general que es muy importante: la afirmación de que en el basurero municipal de este lugar, por cierto, "no es la primera vez que que encuentran cadáveres de infantes tirados, en los basureros de este municipio que viene siendo escenario de asesinatos aberrantes como el presente caso".

La acusación judicial: locura

La madre que mató a la hija de dos años a golpes y finalmente por asfixia.[18] Ella había sido tratada de epilepsia, no por el neurólogo sino por un psiquiatra que la diagnosticó o sentenció a ser psicótica y la trataba con medicamentos.

Estigmatizada como madre soltera, sin esposo, con una situación difícil de vida, parece que la crisis filicida se desencadeno cuando la madre recibió una segunda sentencia: el médico le dijo que su hija estaba desahuciada igual que ella. La niña también padecía de epilepsia. Al llegar a la casa la niña tuvo hambre. La madre desesperada, buscó y encontró unas papas; se las dio, pero la niña siguió llorando. Por su parte ella tomó sus medicinas y un litro de vodka. No recuerda lo demás. Cuatro días después las

---

18 Filicidio ocurrido en Puebla en 1987.

descubrieron: ella estaba totalmente confundida, lastimada, con sangre en las manos, decía incoherencias, y la niña estaba muerta en su cama.

Este filicidio fue cometido por un proceso en que se construyó a esta mujer como loca. Su locura extrema fue un atentado que pasó por su hija, hecho contra sí misma. Con el filicidio la mujer atentó contra sí misma, desapareció de cuajo su maternidad, motivo de la estigmatización social, y problema práctico para vivir.

Elementos: madre soltera y sola, única y absoluta responsable de la vida de la hija; mujer madre en soledad de esposo para ella y de padre de su hija; mujer loca, es decir, tratada como enferma mental cuando en realidad tenía un padecimiento neurológico: epilepsia; sentencia de que a su hija le espera igual destino; uso de medicamentos combinados con alcohol; reclamo de comida a la madre; laguna mental, olvido, amnesia. La mujer no recuerda lo sucedido.

Posible aproximación: La madre obnuvilada, agotada de cargar sola con el peso de la vida de la hija, procede a eliminarla. La crisis se desencadena con la exigencia de comida que le hace la niña a la madre. Ella percibe y siente el reclamo de una parte su ser, ya que la comida no es algo ajeno sino parte de la mujer, la mujer es comida (véase Capítulo IX, *La comida*). La madre identifica en la niña, o proyecta en la niña su ser epiléptico, su ser enferma mental y necesita desaparecerla, por ser ella misma, y también por ser su hija. Finalmente, aparece la muerte de la niña como desaparición de los significados de la niña y de los roles de madre y de enferma mental de la mujer misma.

Algunas formas de romper la obligatoriedad de la progenitura materna y la maternidad, son el abandono, el regalo y, en el extremo, la muerte del hijo, en particular, cuando es recién nacido.

La prostitución: prueba del delito de filicidio.

Se trata de una prostituta acusada de homicidio de su hija[19] por abandono de persona.[20] Su pequeña hija murió durante un incen-

[19] *El Sol de Puebla*: mayo, 1985.

[20] En el Código Penal se da el siguiente tratamiento al delito de abandono de

dio ocurrido por el derramamiento de una veladora del altar doméstico. Sucedió de madrugada, cuando la madre estaba ausente de la casa y ninguna persona cuidaba a la menor. El caso conmovió a la opinión pública y la joven fue acusada y calificada por la prensa, como mala madre. Sólo una estación de radio influyente se ocupó de ella sin descalificarla, presentó los hechos como una verdadera tragedia y procuró intervenir a su favor.

La polémica bordó sobre la prostitución de la madre lo cual implícitamente la ubicaba en el mal y, en consecuencia, al accidente en el terreno del homicidio. La base de la acusación era la ausencia de la madre. Si ella hubiera estado presente no habría ocurrido el accidente, era la suposición contenida en el señalamiento.

¿Cómo puede justificar la madre el descuido mortal de su hija? Tal vez aduciendo el hecho de que salió a trabajar, de que trabaja, entre otras cosas para poder mantenerla. Pero la madre no podía tener una coartada en su trabajo, ni en la asunción de su responsabilidad con la menor, por la naturaleza maligna de éste. En efecto, la prostitución no es un trabajo aceptado

El caso pudo resolverse de manera positiva para la mujer cuando pudo demostrar que tenía un trabajo nocturno honorable. Consiguió el testimonio por escrito de que cubría el turno de madrugada en el rastro, despelucando pollos. El cambio en el contenido del trabajo transformó a la mala madre en buena mujer, porque a pesar de salir de noche (mala mujer), lo hizo para ir a un trabajo honorable.

La tragedia pasó de homicidio, cuando la madre era evaluada

---

personas: "El que abandone a un niño incapaz de cuidarse a sí mismo o a una persona enferma teniendo obligación de cuidarlos, se le aplicará de un mes a cuatro años de prisión, y si no resultare daño alguno, privándolo, además, de la patria potestad o de la tutela, si el delincuente fuere ascendiente o tutor del ofendido" (Cap. VII, Art. 335). En el Artículo 339 se extiende a sus consecuencias: "Si del abandono al que se refieren los artículos anteriores resultare alguna lesión o la muerte, se presumirán éstas como premeditadas para los efectos de aplicar las sanciones que a estos delitos correspondan".

como prostituta, a abandono justificado. Incluso tuvo sesgos de valoración moral como madre abnegada:

Ella no estaba porque aun de noche (sacrificio), trabajaba para mantener a su hija. El abandono adquirió la dimensión de un sufrimiento materno y de cuidado. La conclusión consistió en que el supuesto homicidio por abandono fue un abandono no criminal y la muerte sobrevino por terrible accidente. Con la demostración de honorabilidad y el pago de la fianza tras dos días de prisión, la madre fue exculpada y declarada inocente.

Es notorio nuevamente que en ningún momento se sugirió que la responsabiliadad del cuidado de la niña compete también al padre ausente y que, por lo tanto, es tan culpable como la madre. El padre ausente, no sólo deja de existir, deja también de tener responsabilidades jurídicas. La ausencia termina con la relación paternal. El padre ausente no sólo es inocente sino que no es inlcuido en el deslinde de responsabilidad alguna.

Los castigos

El filicidio, o sea el homicidio del hijo, no es contemplado por la ley como un delito particular. La muerte ocasionada a los menores es observada en la ley como homicidio y como infanticidio. Sin embargo, el infanticidio incluye algunos filicidios, pero es bastante restringido: "La muerte causada a un niño dentro de las setenta y dos horas de su nacimiento, por alguno de sus ascendientes consanguíneos" (Art. 325, Código Penal).

La muerte ocasionada a menores de mayor edad y la ejecución por personas no emparentadas, se encuentran incluidas en el delito de homicidio. Destaca en el capítulo de penas el infanticidio que se señala de manera particular a la madre como ejecutora, y se reglamenta el otorgamiento de una pena menor, siempre y cuando la madre, supuesta homicida, cumpla varios requisitos. La pena en general para este delito es de seis a diez años de prisión, sin embargo, es "de tres a cinco años para la madre que cometiere el infanticidio de su propio hijo, siempre que concurran las siguientes circunstancias:

I- Que no tenga mala fama.

II- Que haya ocultado su embarazo.

III- Que el nacimiento del infante haya sido oculto y no se hubiere inscrito en el Registro Civil.

IV- Que el infante no sea legítimo" (Art. 327).

La pena es menor en el caso de la madre. Es decir, jurídicamente se considera atenuante la muerte a manos de la madre. Pero es condicionada a un conjunto de hechos que se exigen de la mujer también en el caso de aborto. En este sentido es posible colegir que se trata de un conjunto privilegiado de cualidades femeninas que aminoran los delitos graves circunscritos a la maternidad.

El primero, "que no tenga mala fama", asegura que la mujer delincuente es decente, y pone el problema en el terreno de la calificación moral pública de la mujer. Tener mala o buena fama es una apreciación de los otros en relación con la conducta de la mujer. Sin embargo, implícitamente "tener mala fama" significa no ser buena mujer. El primer requisito atenuante debe asegurar que la mujer pertenezca al grupo madresposas, discrimina a las mujeres del mal, a las mujeres eros (mala fama). Ellas quedan excluidas de los beneficios de las atenuantes.

En los incisos II y III, el concepto clave es *oculto*. Se trata de que la mujer haya ocultado tanto su embarazo como el nacimiento. El ocultamiento que en otras condiciones jurídicas y morales es considerado delito, pecado o falta, la mentira, en este caso es atenuante. Si la madre fue capaz de ocultar al hijo, el hijo es inexistente y el delito puede ser minimizado. De ahí que se conlcuya con que el menor no haya sido anotado en el Registro Civil, es decir, que no tenga existencia jurídica, estatal.

Así, la muerte es minimizada, sólo ocurre en el estrecho nucleo de la madre y de quienes le atendieron en el parto. No ocurre para más amplias redes sociales, incluido el Estado, si los implicados son tan hábiles que logran ocultar el embarazo.

Se finaliza con que el infante no sea legítimo. Hoy todos los niños son legítimos, sin embargo, en este aspecto la ley, se refiere a que no ha sido concebido en el matrimonio, a que no tiene padre, o que el padre no reconoce su paternidad. Queda totalmente vago como contenido fenomenológico, pero el requisito acierta en la calificación tanto del menor como de la madre: ambos pertenecen al submundo de aquellos que existen y mueren fuera las

instituciones sancionadas jurídicamente. En este caso fuera del matrimonio.

Por otra parte, a la manera de Foucault, el análisis conduce a observar el enunciado de las atenuantes del delito de infanticidio como un instructivo (desde luego en negativo) para las mujeres solas y solteras que hayan quedado embarazadas, no hayan abortado y, finalmente no deseen conservar al hijo.

Un segundo aspecto a destacar en la expresión jurídica del filicidio, consiste en que el delito sólo involucra a la madre. Se trata de la inculpación previa, o sucede que la legislación expresa la experiencia y reconoce la poca importancia (estadística) del infanticidio por parte del padre. Lo importante es que en la práctica de la aplicación de la justicia, sólo se juzga y se castiga a las madres.

Un tercer aspecto, es la baja penalización por la muerte del hijo, en relación con el homicidio de los padres: "al que cometa el delito de parricidio se le aplicarán de trece a cuarenta años de prisión" (Código Penal, Art. 324).

El contenido implícito en la diferencia de penas es el valor diferencial de las vidas de los recién nacidos y de las personas adultas. Sin embargo, puede significar también, la más alta valoración de la institución paterna en relación a la filial, lo cual en una sociedad jerárquica de grupos de edad y de preponderancia de la familia y sus instituciones, no es casual. Cuesta menos matar al hijo que al padre. El valor reconocido está expresado en la penalización.

Las penas

El derecho moderno ha eliminado penas que en el pasado fueron muy usadas, como la tortura, las mutilaciones y la muerte. No obstante han quedado intocadas la reproducción institucional de la legitimización del castigo, y la utilización de recursos que en otra normalidad podrían ser conceptualizados a su vez como delitos. Las instituciones y las normas aceptadas son el marco que permite el consenso a la violencia institucional hacia el delincuente. En la concepción actual de la pena prevalece aún la idea de punición individual para resarcir la falta. De hecho se trata de una venganza estatal institucionalizada que pretende ser reparadora.

Las penas vigentes van desde la prisión, el trabajo comunal, el pago, la suspensión de derechos, el decomiso de bienes, hasta la amonestación.[21]

La prisión[22]

La prisión es una acción sobre el sujeto, a la vez que es un espacio de vida. La prisión es el ámbito creado por la sociedad para separar del resto y recluir con sus pares a las malas mujeres. El castigo de la prisión no es ajeno a las mujeres, quienes genéricamente cautivas se encuentran presas. Langle (1983:161) considera que "es la mujer la que juega el más ínfimo papel por ser y haber sido en el transcurso de la historia reclusa de la humanidad y por ende reclusa de sí misma". Como espacio concebido desde el poder que recluye, la prisión concentra la maldad, tiene como fin convertir en buenas a las malas mujeres mediante el castigo y la reeducación, y reparar así los daños que ocasionan.

---

[21] "Las penas y las medidas de seguridad aplicadas a quien es considerado culpable son:

. La prisión;
. Tratamiento en libertad, semilibertad, y trabajo en favor de la comunidad;
. Internamiento o tratamiento en libertad de inimputables y de quienes tengan el hábito o la necesidad de consumir estupefacientes o psicotrópicos;
. Confinamiento;
. Prohibición de ir a lugar determinado.
. Sanción pecuniaria;
. Decomiso y pérdida de instrumentos y objetos relacionados con el delito;
. Amonestación;
. Apercibimiento;
. Caución de no ofender;
. Suspensión o privación de derechos;
. Inhabilitación, destitución o suspensión de funciones o empleos;
. Publicación especial de sentencia;
. Vigilancia de la autoridad;
. Suspensión o disolución de sociedades;
. Medidas tutelares para menores;
. Decomiso de bienes correspondientes al enriquecimiento ilícito. Y las demás que fijen las leyes" (Código Penal, Art. 24, Cap. I, Título Segundo).

[22] El Código Penal define que la prisión es "la privación de la libertad corporal; será de tres días a cuarenta años y se extinguirá en las colonias penitenciarias, establecimientos o lugares que al efecto señale el órgano ejecutor de las sanciones

El carácter violento y cerrado de la prisión encuentra formulación en la idea de Canetti (1981:277), quien considera que el concepto

> ...prisión podría derivar de las fauces; la relación entre ambas expresa la relación entre el poder y la fuerza. En las fauces no quedan esperanzas, no hay tiempo y no hay espacio. Desde este punto de vista la prisión es como una ampliación de las fauces. En ella se pueden dar algunos pasos de ida y vuelta como los da el ratón bajo los ojos del gato; y a veces se sienten los ojos del guardián clavados en la espalda. El prisionero tiene tiempo por delante y esperanza de escapar o de ser liberado y durante todo el tiempo percibe el interés destructivo del aparato en cuya prisión se encuentra, aun cuando parezca haber cesado.

Como el resto de la sociedad, la prisión es también un espacio genéricamente discriminador y opresivo para las mujeres. Nita Ferrini (1983:143), considera que "Actualmente la aplicación de la Ley de normas mínimas ha encontrado las tradicionales barreras en su interpretación para la mujer delincuente, por el hecho de ser mujer". Ferrini cita a Valencia, quien considera que la discriminación jurídica a las mujeres se expresa en tres grupos de hechos:

Desigualdad ante el tratamiento consistente en restringir los

---

penales. Los procesados sujetos a prisión preventiva y los reos políticos serán recluidos en establecimientos o departamentos especiales" (Art. 25 y 26, Cap. III).

Rossi (1829), citado por Foucault (1983:233) la llama "pena de las sociedades civilizadas". Después de considerar que la prisión moderna es "aparato de transformar individuos", Foucault (p. 235) añade: "El encarcelamiento penal, desde el principio del siglo XIX, ha cubierto a la vez la privación de la libertad y la trasnformación técnica de los individuos".

Franca Basaglia (1980:19) homologa aspectos de la prisión y el manicomio: "las cárceles son un lugar de violencia, que representan para el hombre libre el temor por el cual no debe cometer actos de delincuencia, no debe ir en contra de la ley. Si va en contra de la ley es internado en el manicomic, disculpen el lapsus, es internado en la cárcel, y es entonces el temor al encierro la única razón de existencia de las cárceles".

> derechos o el ámbito de éstos, en forma de imposición de incapacidades o de impedimentos. Desigualdad de tratamiento que se manifiesta por la concesión de privilegios, que tiene como efecto la negación o la restricción de derechos a las no favorecidas por el privilegio. Desigualdad de tratamiento por medio de la imposición de obligaciones odiosas y trabajos forzados.

Hay aspectos específicamente genéricos que hacen más opresivo el hecho carcelario para las mujeres. Entre otros, la diferente significación de la prisión en la vida de hombres y mujeres. Aún cuando para ambos géneros la prisión tiene como consecuencia además del castigo, el desarraigo y la separción de su mundo, para las mujeres es mucho mayor, ya que la mayoría son abandonadas por sus parientes en la cárcel. Ser delincuente y haber estado en prisión son también, estigmas mayores para las mujeres. Para los hombres, en cambio, puede ser un elemento de prestigio machista; sin embargo, las mujeres ex convictas quedan estigmatizadas como malas, en un mundo que construye a las mujeres como entes del bien, y cuya maldad es imperdonable e irreparable.

El establecimiento de la prisión corresponde con la intención de preservar y defender a la sociedad (buena) del delincuente, sobre todo de su daño; persigue el objetivo de castigarle y, en la actualidad, se asegura que se trata de rehabilitarlo para lograr su incorporación positiva a la sociedad.

A la inversa de la ideología carcelaria del castigo, que presenta la cárcel como el reducto que protege a la sociedad del delincuente, como el espacio de la purga de su pena y de su rehabilitación, reeducación o cambio del delincuente del mundo del mal, al mundo del bien, Foucault (1980:308) plantea que "...el archipiélago carcelario asegura, en las profundidades del cuerpo social, la formación de la delincuencia a partir de los ilegalismos leves, la recuperación de éstos por aquélla y el establecimiento de una criminalidad especificada".

A pesar de la definición jurídica de la prisión como castigo corporal, es evidente que la privación de la libertad corporal implica la total privación de la libertad relativa del sujeto. En

primer lugar, ninguna acción, actividad, trabajo o reposo, nada que se haga en prisión es similar al hecho correspondiente fuera de ella. En segundo término, la privación de la libertad corporal impone una secuela de privaciones. Entre ellas, la ruptura física y la dificultad en las relaciones familiares —la conyugalidad y la maternidad, vitales para las mujeres—, la exclusión del trabajo y de las actividades previas, así como la ruptura con los círculos de relaciones y actividades que cimentan la identidad de los sujetos. Así la prisión es de hecho un desarraigo del sujeto de sus condiciones vitales: sociales y subjetivas.

La prisión no agota el castigo, siempre es acompañada por otras penas, es decir, aunque se enuncie un sólo castigo, se aplican conjuntos de castigos, en un espacio vital de suyo opresivo. Además de segregar físicamente al sujeto de la sociedad, la prisión lo separa también jurídica y políticamente.

Las penas y la maternidad

La persona presa tiene suspendidos un conjunto de derechos, entre ellos los derechos políticos y los de tutela.[23] En el caso de las presas, es evidente que mantienen el derecho y la obligación social de tutelar a algunos de sus hijos, y en cambio, son separadas de otros, aun cuando su presencia sea indispensable para su vida porque dependen vitalmente de ellas para sobrevivir.

Por el papel central que tiene la maternidad en la definición de las mujeres, la suspensión de su capacidad de custodia y tutelaje o, por el contrario, el hecho de que hasta en la cárcel deba cuidar de sus hijos, hacen la vida en prisión genéricamente opresiva para las mujeres y para su prole. El castigo a la madre es siempre el castigo a los hijos —en particular a los pequeños—; lo es por

---

23 "La pena de prisión produce la suspensión de los derechos políticos y los de tutela, curatela, ser apoderado, defensor albacea, perito, depositario o interventor judicial, síndico o interventor en quiebras, árbitro, arbitrador o representante de ausentes..." (Código Penal, Art. 46, Cap. IX). A las mujeres presas les ocurre que a pesar de tener suspendidos los derechos de tutela, se ven compulsivamente obligadas a cuidar de sus hijos en la cárcel. En cambio, aunque la paternidad y la maternidad son relaciones jurídicas que implican iguales obligaciones, los hombres nunca tienen con ellos a sus hijos en la cárcel.

extensión, porque la relación madre-criatura es social y culturalmente un binomio, cuyos límites internos son por lo menos difusos. Si la criatura permanece con la madre en la cárcel, se encuentra presa como ella, y si no, entonces vive la pérdida de la madre en la vida diaria. Por la intrincada relación entre madres e hijos, por el contenido vital de la maternidad para los hijos, la reclusión de la madre en prisión es, a diferencia de lo que ocurre con el padre, un castigo y una pena directa a los hijos.[24]

Para las mujeres que tienen a sus hijos con ellas en la cárcel —más allá de que el hecho pueda ser gratificante y enriquecedor afectiva y vitalmente para algunas—, el trabajo invisible de reproducción —específicamente el maternal— las persigue hasta en la cárcel.

Ideológicamente las presas no lo ven así. Para algunas la maternidad en reclusión agrava el castigo, sufren por ellas y sus hijos, y en gran medida se desquitan con ellos. Otras en cambio se sienten bien de tener con ellas alguien suyo y bueno. Una presa por filicidio que tuvo un hijo en la cárcel, era la madre más abnegada y feliz por convivir y cuidar a su bebé. Negaba el pasado y encontraba una enorme satisfacción afectiva en ser la más

[24] Al respecto, en *El régimen de reclusión de mujeres*, Adato (1983:66) considera que la vida de los niños a en la cárcel, es "una violación del artículo 22 constitucional, al hacer trascender la pena de prisión de la madre a los hijos de ésta. Es claro que los menores de seis años requieren necesariamente de la vinculacional emocional y física de sus madres para ser en el futuro adultos sanos y equilibrados, pero es obvio que la conducta delictiva de la madre, en cuanto a sus consecuencias, no debe repercutir en los hijos... no es la solución para satisfacer las exigencias naturales del derecho a ejercer la maternidad y del derecho, por otra parte, de los hijos a la vinculación afectiva y a la antención de su madre, necesaria para su buen desarrollo psíquico".

Propone Adato (p. 68) que los niños no vivan en la cárcel, sino que las guarderías "sean ubicadas fuera de los límites del establecimiento, con el objeto de evitar los efectos nocivos... y organizar la vinculación madre hijo... en un alojamiento en el que se les proporcione toda la atención que los menores requieran, lugar en el que tendrán derecho y obligación de asistir diariamente las madres de los menores...". El discurso democratizador de la prisión incluye la reproducción de la maternidad dominante. Ni siquiera por desarrollarse en condiciones extraordinarias es discutida. El padre no es citado como solución para la custodia y atención de los hijos de las presas.

amorosa de las madres. Según ella, "mi hijito hace que me sienta como si no estuviera aquí, las otras me enividian porque no tienen a quien querer". Desde luego, no pensaba que el niño vivía preso, ni qué sucedería conforme fuera creciendo. Por cierto, otra presa le dijo que al crecer lo llevarían a una casa cuna o que lo darían en custodia a una familia para que estudiara y creciera bien. A partir de ese momento la madre presa acusó a *la otra* de querer robarle a su hijo, negó la posibilidad de separación y, obnuvilada no se separaba del niño.

La casa recreada

La prisión inlcuye a hijos pequeños de reclusas quienes viven con ellas en sus celdas. Hay prisiones que destinan celdas colectivas con cuneros para que las madres puedan estar cerca de sus hijos. Incluye también la prisión, lavaderos y tendederos, fogones, estufas, cocinas y comedores, jaulas con pájaros y macetas con plantas —según el tipo de cárcel—. Así, la vida de las mujeres en prisión se asemeja a la vida de las mujeres en las vecindades: lavan y tienden la ropa, cocinan, tejen, leen, hacen su quehacer, arreglan su altar o ponen las veladoras, cuidan a sus niños o a sus plantas y pájaros, cosen, oyen el radio, sobre todo las novelas, algunas ven la televisión, chismean, cuidan sus plantas sembradas en botes, y esperan la visita. No extraña la ausencia de hombres, como tampoco extraña su ausencia en las casas y en las vecindades. Pareciera que las mujeres sólo cambiaron de sitio doméstico, y que tienen la capacidad de recrear su mundo íntimo y privado dondequiera que van.

En el régimen de convivencia forzada, las presas recrean en la cárcel, las relaciones familiares, las amistades y las enemistades, las obediencias y las transgresiones al poder. Hay jefas entre las presas, su poder emana de su prestigio delictivo que ocasiona reconocimiento, admiración y temor; junto a ellas hay otras presas con poder pero que son amadas, ellas cumplen funciones, papeles y tienen actitudes maternales; son las presas que cuidan, acogen, protegen, consuelan, oyen y comprenden a las desvalidas o a quienes están enfermas, sufren, o están más solas.

También hay las presas siempre niñas aunque sean adultas,

que se acogen a las maternales, en muchos casos las extorsionan, y logran que las mantengan. Todas las presas tienen sus amigas, y entre ellas sus íntimas. Algunas adoptan de cónyuge a su amiga íntima, y cada una se comporta como si fueran la esposa y el esposo: se celan unas a otras, se prohíben cosas, se regañan y piden permiso y perdón a su amiga-cónyuge; le hacen su quehacer, le dan de comer y le sirven a la otra, quien como buen esposo se deja atender. Otras además, se enamoran y se hacen amantes porque se gustan o porque "ya ni modo aquí guardadas ni quien se entere de lo que hacemos, y aguantarse tantos años sin nada, salen telarañas" (testimonio).

Violencia femenina en el encierro

La cárcel es un espacio de odio y violencia. Las mujeres presas "odian la cárcel, odian a las gentes que las rodean, se odian a sí mismas y sobre todo odian a la vida por haberlas conducido a lo que son...".[25]

Pero el odio no tiene sólo un recorrido. La cárcel es ámbito del odio social a las mujeres transgresoras. La violencia carcelaria es contenido reglamentado de la institucionalidad coercitiva, y se desarrolla también en la interacción del cuerpo represivo y de custodia, es decir, de quienes tienen poder autoritario sobre las presas desvalidas ante el abuso, virtualmente en manos de las custodias, en el espacio total de la prisión.

Las carceleras se comportan como cualquier mujer frente a

---

[25] (Langle, 1983,155) Fiel al sentido común, Langle considera que los odios se generan por una inadecuación de las cárceles mexicanas "...las cuales no estan cumpliendo con su labor rehabilitadora sino por el contrario, conduciendo a las internas a sentimientos tan oscuros que nunca antes habían sentido...". Propone como una solución pedagógica educar en la cárcel para la libertad: "las internas no entienden que la libertad es una conquista y no una donación, la cual exige una búsqueda permanente; búsqueda que sólo existe en la responsabilidad de quien la realiza. Empiezan aquí los objetivos de la educación: educar para la libertad, para la conquista de la libertad" (p. 166). Esta tesis deja intocado el problema político del castigo carcelario y de una manera idealista ve la solución como un asunto individual y de conversión ideológica. La tesis de la rehabilitación pedagógica se ubica teóricamente en la racionalidad del poder y en la ética del bien y el mal; desde ellas se trata de volver buenas a quienes se considera mujeres malas.

otra mujer, es decir, como enemigas, pero con el agravante de que su enemistad genérica está dotada del poder represivo institucional. Hay carceleras temidas por autoritarias y sádicas, que descargan su agresión con las presas cada vez que pueden: las insultan, las golpean, las rapan, les quitan sus cosas, y las castigan, amparadas en sus uniformes. Las hay corruptas que extorsionan para todo a las presas. Las celadoras les cobran en dinero o servicios (las vuelven sus criadas) o eróticamente (las hacen sus amantes a la fuerza) para dejar que sus parientes pasen alimentos o bebidas, para dejarlos que se queden otro rato, para levantar los castigos.[26]

La tortura es una de las formas —prohibidas— institucionalizada de violencia a las presas. Se tortura como parte del procedimiento represivo a presas comunes para que confiesen o delaten a sus cómplices, y a presas políticas. La tortura a las mujeres implica toques eléctricos, golpes, terror mortal, visión de tortura a sus hijos o a familiares, y violación erótica. Ocurre en general la tortura como parte de la iniciación, es decir, al ser detenidas y al ingresar a la cárcel, aunque muchas presas aseguran haber sido sometidas en diferentes momentos de sus procesos a este tipo de daño.

La violencia proviene también de la relación entre las presas, entre pares cautivas, obligadas a la convivencia permanete en reclusión. Además de las relaciones familiares que recrean, y del

---

[26] La diversidad de la violencia carcelaria es uno de sus componentes orgánicos. En *Las causas sociales de la delincuencia femenina*, Susana Huerta (1933:254) sistematiza así el problema: "*a*) Existe una violación sistemática a los derechos humanos en los centros de 'rehabilitación'. *b*) En las celdas 'especiales' se usan organizaciones paramilitares y se lleva a cabo todo tipo de torturas. *c*) Es una constante la existencia de la corrupción en estos centros. *d*) Dentro del sistema penitenciario se utilizan procedimientos de la medicina, psiquiatría y psicología...como medios de 'correccion' y 'regeneración', olvidando todo tipo de principios y reduciéndolas a formas de sujeción". Es evidente que las llamadas fallas del sistema carcelario no lo son. La violencia, el autoritarismo, el tratamiento psiquiátrico de las presas, y la corrupción, son parte del sistema punitivo. Algunos piensan que se puede corregir con personal capacitado, con mejores salarios a los administradores y custodios, con buenos sistemas de rehabilitación. Huerta, en cambio, denuncia su violencia, considera innecesarios los centros penitenciarios, y propone como inaprehensible opción "la humanización de la sociedad".

poder emanado del prestigio delictivo de cada una, las presas viven relaciones de jerarquía derivadas de su relación con los poderes carcelarios: entre ellas hay colaboracionistas que vigilan y ordenan la vida cotidiana y de esa ruptura de la paridad entre las presas obtienen poder político y económico, privilegios y la posibilidad de ejercer castigos o causar daño a las otras.

La jerarquía entre las presas pasa por la capacidad económica que les hace menos dura o invivible la prisión. La posesión y el uso del dinero para pagar por no realizar actividades (lavado de baños, de ropa, cocinar), o para que otra lo haga por ella; dinero para comprar cosas (jabones, pinturas para el pelo, cara, y uñas, fotonovelas y revistas, cigarros, comida, bebida, y medicinas); dinero para tener bienes como estufa, radio o televisión.

Las presas se envidian entre sí como todas las mujeres, pero con la crudeza del espacio cerrado del confinamiento. Las desigualdades entre ellas hacen también que unas roben a los otras, que se engañen, se alíen, o se traicionen casi por cualquier cosa que en la dimensión enclaustrada de sus vidas adquiere un enorme valor. Surgen en consecuencia pleitos y conflictos signados por la violencia exigida al modo de vida carcelario.

El poder concatena los mecanismos y los ámbitos de castigo. Si la cárcel es el espacio para el castigo a la delincuencia, el ámbito psiquiátrico espera a las presas que en la prisión son incontrolables. En su trabajo sobre *La menor delincuente en México*, Josefina Mendoza (1983:26) incluye hechos de violencia carcelaria ocurridos en la Escuela Hogar para Mujeres, típicos de la vida en prisión. En ellos, las presas son internadas en hospitales psiquiátricos para someterlas. Los diagnósticos con que las autoridades justificaron el internamiento son por ejemplo, "retraso mental medio con lesión cerebral al nivel del lóbulo temporal, cuadros de excitación psicomotriz, esquizofrenia" y otros.

El tratamiento de locura es común en los casos de las mujeres que reaccionan con violencia irreprimible a la violencia institucionalizada de la prisión. La psiquiatría y sus hospitales en el mundo de la cárcel, son parte de una secuencia que se inicia con prohibiciones injustas, abusos de autoridad, insultos, golpes y vejaciones de todo tipo, seguidos por la reclusión en absoluta soledad, hasta

la celda de castigo. En efecto, al final de la secuencia, el castigo superlativo es la celda psiquiátrica con su propia violencia y el cambio de estatuto de la mujer de presa a loca, mala y peligrosa mujer.[27]

Los personajes del ámbito en que la sociedad recluye a las mujeres malas se complementan entonces con las relaciones, el estatuto, el prestigio y el rango obtenidos por el delito, por la asociación con el poder, por el acceso diferencial a niveles de vida carcelaria menos miserables, por los amores, los cuidados, las amistades, la soledad, y el miedo. Todo ello constituye redes de poder entre las presas. Estas condiciones y las relaciones económicas, afectivas y políticas entre ellas, estallan en conflictos, en insultos y pleitos, agresiones, y sufrimientos. Las opresivas relaciones de poder entre las mujeres que conviven en prisión, constituyen la prisión a la vez que les permiten escapar a ella.

Trabajo en reclusión

Algunas presas prefieren la cárcel a la calle. Afuera tendrían que reempezar para sobrevivir; en la cárcel "castigadas" se sienten bien de pagar sus culpas, tienen techo, comida, sus amigas, y algunas logran ingresos cuando les permiten trabajar y vender sus productos.

El trabajo carcelario está cubierto de la ideología de la rehabilitación lograda a partir de que individuos antisociales se conviertan al bien al realizar actividades que la sociedad pondera como opuestas al mal. "Los gobiernos de la Federación y de los Estados,

---

[27] En la desaparecida cárcel de San Juan de Dios, en Puebla, las presas eran obligadas a la prostitución por parte de los dueños de la cárcel. Los sábados y los días de fiesta eran llevadas a la fuerza a la sección de los hombres presos, para que les disfrutaran quienes podían pagar a precio de oro, el lujo de la prostitución prohibida. Se dice que las sacaban para llevarlas a fiestas de gente con dinero, pero si el cliente quería, pasaba a la prisión convertida en prostíbulo. Aseguran también que varios directivos, celadores y presos, se enriquecieron con el negocio de la prostitución carcelaria. Algunas presas recibían un poco de dinero por su trabajo, las demás, ni siquiera eso. La enajenación de las presas, víctimas del sistema de cautiverios concatenados las hacía sufrir tanto como sentirse halagadas por la deferencia de haber sido elegidas: había quienes pagaban por prostituirse (testimonios).

organizan el Sistema Penal en sus respectivas jurisdicciones sobre la base del trabajo, la capacitación para el mismo y la educación como medios para la readaptación social del delincuente" (Constitución Política, Art. 18).

Oficialmente, las presas no pagan dinero por su estancia tras las rejas como sucedía en la época colonial, pero tampoco reciben un salario por su trabajo. Es más, deben pagar su estancia y reparar el daño con una parte del trabajo que realicen en la prisión. Las presas reciben una "ayuda" de la venta de sus productos a muy bajo precio justificado en que si los productos producidos en la cárcel se pagaran a igual precio que afuera, muchos pobres optarían por estar adentro, y de lo que se trata es de que se queden afuera. Sólo en algunas cárceles y dentro de ellas tienen programas de rehabilitación por el trabajo, en la mayoría las presas tienen también conculcado el derecho a trabajar. Miserables deambulan ociosas, "sin nada que hacer", dispuestas a todo para conseguir unos centavos.

Así, la estancia en la cárcel es a la vez explotación y castigo económico, que se complementan con los pagos subterráneos que hacen las presas para tener acceso a bienes y servicios mínimos, y para pagar sobornos y evitar sobrecastigos, para lograr que sus papeles aparezcan o para que el abogado defensor de veras las defienda.

La espera

Como todas las mujeres, las presas esperan. "La mujer al entrar en prisión pierde su razón de vivir, hace un paréntesis en su vida, que espera olvidar al despertar de la pesadilla" (Langle, 1983:165). La espera ubica a las mujeres y a las presas en una dimensión futura. El presente se anula y se desliza hacia lo que va a ocurrir.

Las presas vivieron antes de la cárcel otras esperas. En primer término, la de no ser descubiertas —por delación o por acusación— en el delito, espera que concluyó mal: vivieron la detención violenta, y con la formal prisión se desató el miedo al castigo y a la cárcel, la indefensión del poder judicial, el desconocimiento del lenguaje jurídico, de sus derechos. Después del pasaje inicial, la llegada a la cárcel, con la esperanza de que no les fuera tan mal,

de ser aceptadas y lograr un lugar en el territorio carcelario, y de que la sentencia fuera leve. Muchas, ya presas continúan esperando la sentencia, con los procesos parados, sin abogados —o con los de oficio que es casi lo mismo—, otras, ya sentenciadas, esperan que al "portarse bien" logren la reducción de la condena por buen comportamiento.[28]

Muchas presas esperan la visita, la mayoría la visita familiar, unas cuantas la conyugal. A diferencia de los presos, pocas presas mantienen vigente la conyugalidad con esposos y amantes; en general son abandonadas debido a su encarcelamiento y a su transformación pública e inocultable en malas mujeres.

Pero la mayoría de las presas esperan que vengan a verlas. Unas más, ya no esperan nada del mundo de "afuera": ni visitas, ni dinero, ni comida, ni regalos, ni abogados, ni jueces buenos. Se trata de las mujeres que traen la cárcel adentro: abandonadas, transforman totalmente su identidad y, sin esperanza, internalizan como definción de sí mismas el ostracismo al que las condenan la sociedad y el Estado. Sin embargo, aun estas mujeres desarrollan la espera en las cuatro paredes del espacio celular de la prisión.

Las presas abandonadas transfieren la espera a los celadores, al médico, a las otras presas, y a sus hijos. Reducen su mundo al de la prisión y continúan esperando: que salga fulana, que le dicten sentencia a peregana, que ora que le traigan comida a mengana,

---

[28] "Por cada dos días de trabajo se hará remisión de uno en prisión, siempre que el recluso observe buena conducta, participe regularmente en las actividades educativas que se organicen dentro del establecimiento y revele por otros datos, efectiva readaptación social. Esta última será en todo caso el factor determinante para la concesión o negativa de la remisión parcial de la pena, que no podrá fundarse exclusivamente en los días de trabajo, en la participación de las actividades educativas y en el buen comportamiento del delinado" (Reglas Mínimas sobre Readaptación Social de Sentenciados: Art. 16). La contradicción con la norma genera en este caso desigualdades y hace más opresiva aún la prisión. La mayoría de las cárceles no realizan institucionalmente actividades educativas ni de recreación, ni tampoco proporcionan condiciones a los presos para que trabajen. De esta manera, no sólo se viola el derecho de los presos al trabajo, a la educación y a la recreación, se les impide además ejercer el derecho a reducir la pena por la vía que el mismo poder ofrece.

le regale un poquito, que la celadora le haga el favor de venderle "afuera" la carpeta que hizo a ganchillo, que cuando vengan las voluntarias les va a pedir un poco de hilo para tejer, pero lo que más esperan las presas es que las vengan a ver sus familiares; su angustia es que sus hombres las dejen por otras, que les pongan cuernos. Esperan salir y que el mundo que dejaron siga igual, esperan encontrar a todos, su casa y sus cosas, que las quieran aunque "nos hayamos portado mal" (testimonio).

Aun sin esperanza, las presas esperan, deslizan el presente al futuro para tolerarlo y se depositan en *los otros* para vivir la dependencia vital de todas. Ellas son mujeres malas, cautivas y presas.

Capítulo XIII
LAS LOCAS

Reconocimiento de la locura[1]

El loco no es manifiesto en su ser,
pero sí es indubitable es por ser otro.[2]

Las mujeres locas son las suicidas, las santas, las histéricas, las solteronas, las brujas y las embrujadas, las monjas, las posesas y las iluminadas, las malasmadres, las madrastras, las filicidas, las putas, las castas, las lesbianas, las menopáusicas, las estériles, las abandonadas, las políticas, las sabias, las artistas, las intelectuales, las mujeres solas, las feministas.

En el mundo donde priva la axiología del bien y el mal, las locas son las muy buenas y las muy malas, aquellas mujeres cuyo despliegue exagerado en la vida las llevó a los extremos de la sinrazón. Para las mujeres, son locas todas las otras —locura de la enemistad—, y para los hombres todas las mujeres son locas

[1] Locura "de *loco*, procedente de un tipo *laucu*, de origen incierto; tal vez del arabe *láuq*, de *alwaq*, tonto, loco: Privación del juicio o del uso de la razón: acción inconsiderada o de gran desacierto. Exaltación del ánimo o de los ánimos producida por algún afecto u otro incentivo. Insensatez, tontería" (Alonso, 1983). Franca Basaglia (1985:57) asocia la locura con el "saco lleno de aire (*follis*)... La cabeza no puede ser inflada de aire, ni los delirios impulsados por el viento, ni las almas o los cuerpos ser poseídos por espíritus y demonios". La relación entre aire y locura se encuentra también en que al loco se le llama chiflado.

[2] Foucault, 1967, I:284.

—locura de la virilidad—: ambas constituyen el paradigma político de racionalidad, o sea la locura patriarcal.

La locura y la enfermedad

> Hablando en forma estricta, la enfermedad es algo que sólo puede afectar al cuerpo: el cuerpo humano, el del animal o incluso la estructura de plantas o de organismos unicelulares. Pero, por definición, la enfermedad no puede afectar a la "mente".[3]

En opinión de Szasz (1979), las llamadas enfermedades mentales son sólo metáforas —problemas matrimoniales, sexuales, etcétera—, concebidas como enfermedades.

La ideología psiquiátrica considera los sufrimientos, los dolores, y las diferencias, como síntomas o manifestaciones de enfermedad mental; los cataloga, establece sus filologías y determina sus tratamientos, A esta aproximación a la locura, se le denomina "diagnóstico".[4]

Luc Kaufmann (Adout, 1986:99), médico jefe de la Clínica Psiquiátrica Universitaria de Lausana, considera que la locura en

---

[3] *El Mito de la enfermedad mental*, Szasz, 1979:93.

[4] A pesar de los esfuerzos clasificatorios de la psiquiatría, Szasz (1979:95), plantea la inexistencia del diagnóstico psiquiátrico, desde luego, como consecuencia de la inexistencia de la enfermedad mental. Pone el acento en las relaciones de poder: "...los diagnósticos psiquiátricos son términos a los que se da una apariencia de términos médicos; son una especie de falsificación deliberada de la terminología médica. Son aplicados a dos tipos de personas: los que quieren ser incapacitados y tratados como tales, los llamados pacientes neuróticos o voluntarios; y aquellos que quieren ser dejados en paz, o bien quieren ser tratados como criminales acusados, los llamados pacientes psicóticos o involuntarios".

Gentis (1978.10) considera que hablar de enfermedad mental "es una especie de racismo. En primer lugar se generaliza todo de una vez: el enfermo mental, como si hubiera una enfermedad mental (sería como hablar del enfermo somático para designar desordenadamente a los que tienen gripe, cáncer, miopía, a los que tienen un hueso roto y a los que tienen una angina de pecho, a los que sufren de próstata y a los alérgicos...). Se habla de los locos como de los negros, los charnegos o los portugueses".

el sentido de enfermedad mental son "las psicosis maniaco-depresivas, y sobre todo la esquizofrenia, o las formas de enfermedad mental que se aproximan a ellas y que suelen llamarse estados límite, *borderline*..." Llama a esas enfermedades psicosis funcionales. La gran mayoría de las mujeres internadas en los manicomios están inscritas, clasificadas, observadas y son tratadas como psicóticas en todas sus variantes, en particular la esquizofrenia.

La concepción de la locura como enfermedad ha arraigado y es sentido común en amplias masas de la más diversa vida social. Su fuente ideológica es la medicina y el papel sorprendente que adquirió en la aprehensión de fenómenos de la diferencia. El discurso médico, central en la psiquiatría y en la psicología, es la base de la concepción estatal de la locura. Su importancia radica en que es la concepción difundida ideológicamente, a partir de la cual se aplican políticas en las áreas de educación y de salud pública.

De manera más profunda, a partir del discurso de la enfermedad se crea la normalidad y se clasifica en el mundo de lo que no funciona, de lo descompuesto, de lo enfermo, de lo diferente. Con la adscripción de lo diferente a la enfermedad, se elabora jurídicamente la norma y con base en ella, la represión médica, hospitalaria y carcelaria. Esta concepción está en la base del conjunto de instituciones del Estado y de la sociedad civil encargadas de separar a los diferentes. Cuenta con los medios masivos para su difusión, y forma parte de argumentos de películas de cine, de televisión, de radionovelas, programas, fotonovelas y cuentos. Es decir, se difunde de manera principal a las mujeres que ven por más horas esos programas y son adictas a las foto, radio y telenovelas que les enseñan a ser mujeres y les explican el mundo. La fuerza de verdad de la palabra escrita, del cine o de la televisión ha conformado la idea de la locura como enfermedad, y la ha conformado sobre todo en las mujeres.

Los nervios

La gente piensa que las locas están mal, que están malas, se dice que están enfermas de los nervios. Este nombre recoge en el sentido común, la idea de la enfermedad física, de las causas

biológicas de la locura, de la enfermedad del cuerpo como recipiente del mal y la combina con los nervios que la concepción popular sobre la anatomía, localiza en la cabeza. Desde luego, el cerebro, el órgano del pensamiento, de las funciones psíquicas intelectuales y afectivas está en la cabeza y en la elaboración popular está representado por los nervios.

Pero las mujeres tienen espacios exclusivos más allá del cerebro, sitio de la locura en general y de la masculina en particular: se trata de la matriz[5] espacio interior, ubicado en el adentro de las mujeres. La matriz es imaginada como el sitio y la causa de la particular locura femenina, de la *histeria* que va de enfermedad mental a acusación. Se considera que las mujeres maléficamente son responsables de su histeria lanzada como una agresión a los otros. Así, el cuerpo extraño de las mujeres es concebido desde un saber que les es ajeno, como causa biológica de sus malestares.

El nombre de la locura como enfermedad mental, es una clasificación, un diagnóstico y una etiología; incluye también, desde luego, una valoración negativa y actitudes tanto de rechazo como de conmiseración social.

Las causas que se atribuyen a la locura son diversas, sin embargo se recalcan las biológicas. Se considera a las enfermedades mentales como producto de alteraciones físicas de todo tipo, en particular las relacionadas con los órganos encefálicos y con sus funciones.

Otras interpretaciones remiten las causas de la locura a alguna falta subjetiva del loco, al que se le atribuye la capacidad volitiva de *volverse loco*. Finalmente, están las teorías que ven a la locura como la expresión de una disfunción sistémica producto de las relaciones más inmediatas. En este último caso, la concepción en boga, señala a la familia como sistema productor del mal. Autores

---

5 En su *Historia de la locura en la época clásica*. Foucault (1972:455) plantea una creencia vigente: "Todo el cuerpo femenino está surcado por los caminos oscuros, pero extrañamente directos, de la simpatía; está siempre en una próxima complicidad consigo mismo, y constituye para las simpatías un lugar donde gozan de un privilegio absoluto. Desde un extremo al otro de su espacio orgánico, el cuerpo femenino guarda una eterna posibilidad de histeria".

como Cooper (1980) proponen la formación de la locura como un proceso histórico básico de la familia, y la familia es concebida como receptáculo de los males mayores de la sociedad. En consecuencia el método para encontrar las causas y determinaciones de la locura se basa en el análisis de la esquizofrenia en varias generaciones de parientes.[6]

En esta dimensión la loca es designada por el sistema para expresar su problema y al hacerlo obtener ayuda para todos. Al parecer todos delegan en la loca, de manera no consciente, sin darse cuenta, su propia problemática definida en términos sistémicos. En este sentido la loca puede ser aquella que funciona como receptáculo de las proyecciones de uno de los padres en particular. Por ejemplo, la hija más próxima, que ya es imaginada antes de que nazca. Kaufmann considera que los papeles centrales en la familia son de "chivo expiatorio". Alguna de las mujeres ocupa esa posición, goza de un enorme poder sobre los demás desde su debilidad o como enferma.

En el caso de la enferma, siguiendo a Kaufmann (1986:107), se encuentra la esquizofrénica: "en la medida en que incapaz de valerse por sí misma —por ejemplo comportándose de un modo absurdo, hablando torpemente sin comprender nada, lo que es muy frecuente—, este comportamiento que nosotros llamamos 'hacerse pasar por tonta' (están idiotizados, no comprenden nada, miran a los demás como si fueran oligofrénicos) confirma a los padres que tiene necesidad de ellos y los padres (a menudo es la madre, no siempre) pueden continuar cuidándola. La hija es

[6] Véase la definición de Marchiori citada en el capítulo XII, n. 6. En *Cordura, locura y familia* Laing y Esterson (1964:17) analizan la relación entre la familia y la persona designada esquizofrénica, y critican la tesis generalizada de una patología familiar: "No el individuo sino la familia, es la unidad de la enfermedad: no el individuo, sino la familia necesita, por lo tanto, los servicios del clínico para curarlo: la familia (y la sociedad misma) es ahora una especie de hiperorganismo, con una fisiología y una patología, que puede estar sana o enferma. Se llega a un panclinicismo, por decir así, que es más bien un sistema de valores que un instrumento del conocimiento". Véanse también *Esquizofrenia y presión social* de Laing (1981), en que analiza genealogías de personas designadas como esquizofrénicas. Cooper (1980), *La muerte de la familia*.

entonces la razón de ser de su madre quien, sin ella, no puede ya ejercer su maternidad".

La cura

Pócimas, infusiones de hierbas curativas y más recientemente fármacos, son utilizados por las mujeres para curar la enfermedad. Hay tés para la tristeza, la muina, el mal de ojo, para la lengua dormida y pastillas de todos sabores para aliviar la depresión y la angustia, la depresión, el insomnio y todos los males, que las mujeres toman de manera permanente: las mujeres se curan a sí mismas, como siempre lo han hecho a los demás, tratando de aliviar con su medicina doméstica, la ansiedad, la angustia, y la depresión. Su sabiduría curativa recoge antiguos remedios y modernas medicinas industriales.

Por su especialización como madresposas (cuidadoras, médicas), las mujeres conocen desde el té de tila con azahar para los nervios y la... para la muina, hasta el diasepam, el valium y las bencedrinas. En el caso de los males emocionales que ellas mismas padecen, tratan de aliviar sus dolores y sus sufrimientos, sobre todo con la ingestión de medicinas. Se curan a sí mismas, a falta de quien las cuide maternalmente.

En un segundo nivel, las mujeres recurren a las yerberas, curanderas, toda clase de videntes, adivinadoras (lectura del café, Tarot, *I-Ching*, de la mano, gitanas), magas y brujas para aliviar los malestares mentales. Las mujeres de diversas formaciones culturales y de estratos y clases sociales distintos acuden a los templos espiritualistas a ser curadas por las médicas llamadas facultades, que en ellos practican; acuden a los mercados con las yerberas. Buscan a enfermeras, pasantes y médicos para que les den algo para remediar los males psíquicos que las aquejan.

Lo que buscan las mujeres es ser oídas, ser protegidas, ser cuidadas por alguien con sabiduría, autoridad, rango y prestigio. En la atención a sus males, además, rebasan el nivel doméstico de la descalificación y se amparan en la autoridad que éstos tienen para verificar sus males y su importancia.

Al proceder así, las mujeres sienten que tienen un tiempo para ellas, que se ocupan de sí mismas y, finalmente, que obtienen de

los médicos, las brujas, los curas, los psicólogos, la atención materna de la que carecen. Lo común es que en las acciones terapéuticas a las que se someten no busquen la cura o la eliminación de lo que ocasiona sus males. Buscan, por el contrario, reproducir su propio sufrimiento pero con un escucha, un testigo, una compañía materna. Si realmente eliminan síntomas del malestar no hay que preocuparse, pronto aparecerán otros males que les permiten a su vez, autolacerarse y ser cuidadas. La enfermedad de los nervios, la neurosis o la psicosis, permiten a las mujeres reciclarse: la locura es uno de los mecanismos de reproducción de la feminidad cifrada en ser-de-los-otros, en la culpa-castigo y el autoabandono.

Los cuidados

Para enfrentar su locura, las mujeres consultan a los médicos y reconocen desde diversas concepciones que sus males deben ser tratados.

Lo importante es el permanente malestar mental de las mujeres como parte de su existencia, vivida de manera profundamente masoquista: las mujeres siempre están enfermas y aquejadas por algún sufrimiento, apuro, pena o mortificación. Conciben sus malestares como enfermedades porque les ocurren con frecuencia simultáneamente con males corporales. Por eso conciben como enfermedad su estado general que va del sufrimiento a la jaqueca, de la gastritis, la ansiedad y el malhumor, al insomnio, y de los vómitos a los "nervios": "Ella no era así, es que está tan mala de sus nervios...".

Destaca también la permanente búsqueda que realizan las mujeres de ayuda terapéutica y de consuelo por parte de alguien que las cuide, que las cure, que las acompañe.

La medicación doméstica no es sino corolario de la aceptación de que los fármacos sirven para curar los males mentales.

En los hospitales psiquiátricos se mantiene a las pacientes controladas con medicamentos (pastillas, gotas, inyecciones que suministran hipnóticos, sedantes y estimulantes diversos) a más de medios quirúrgicos y los llamados *de choque*. El objetivo evidente es evitar la aparición de alucinaciones, delirios, confusión

mental, estupor y diversas formas de autismo. En su mayoría, estas drogas sólo eliminan los síntomas temporalmente, mientras dura su efecto. Algunos de ellos llamados tranquilizantes menores llegan incluso a ocasionar hábito físico y psicológico.

El encierro

La locura femenina no aparece como un estado diferenciado de la cordura, de la razón. La línea que separa a ambas es en ocasiones invisible. El poder define desde la norma general, en cada caso, si la mujer está cuerda o loca. Con base en la dicotomía, la familia decide qué hacer con las mujeres enloquecidas:

Algunas son encerradas en la familia, como protección aparente para la loca, pero también como protección a la familia.

A otras se las encierra en instituciones privadas o públicas, y la familia decide los procedimientos y el momento para llevar a cabo el encierro.

Siempre son las instituciones —la familia, el hospital, el tribunal—, y los individuos del poder —los familiares, los vecinos, las amistades, los jefes, los médicos: psiquiatras, ginecólogos, psicólogos—, quienes deciden qué mujeres están locas y cuáles no; quién requiere ser apartada, alejada, guardada, recluida y ¿curada?. El poder decide qué mujeres se quedan afuera y cuáles deben ser encerradas.

El momento político de dar el nombre de loca a la mujer, como el signo de otra naturaleza,[7] ocurre en el ritual del encierro, ritual de pasaje que simboliza la institucionalización de la locura. Las fases del encierro marcan todo para la mujer definida como loca:

i) El paso del mundo, un espacio exterior, valorado como de

---

[7] La otra naturaleza a la que hace referencia la locura es la animal. La relación entre la mujer símbolo de naturaleza, en tanto animalidad, y la locura definida también como animalidad es obvia. En esta concepción parece "natural" la locura femenina, que no es sino un atentado a la naturaleza femenina. "El drama está en el hecho de que todo lo que se aparte de la imagen ideal de una mujer sólo se considera antinatural, siendo que tal imagen ha sido delineada o fabricada basándose en equivocadas apreciaciones de ciertas diferencias naturales que se interpretan como desigualdad. La idea de lo antinatural genera un juicio de valor que penetra en la esencia misma de ser-mujer" (Basaglia, 1983:41).

la libertad, de la salud, del bien —generalmente privado y doméstico, la casa—, a un mundo cerrado, el hospital —asilo, manicomio,[8] granja, centro de rehabilitación—, espacio del cautiverio, de la enfermedad, del mal y de la espera y la esperanza en la curación.

ii) El paso de una legalidad general (democrática) a una legalidad particular; de un mundo de los derechos, al mundo del poder total sobre el cuerpo, sobre la voluntad, sobre la subjetividad que se rebela; con sus reglas, sin cómplices poderosos ni espacios jurídicos de defensa del débil: mundo de la violencia ilimitada sobre la loca, sujeto masa, víctima particular, aislada, vulnerable.

En el encierro hay varias hechos rituales que marcan la transformación de la mujer en loca:

i) La purificación (baños y desinfectantes).

ii) La confesión (entrevista médica), la palabra propia es el arma que confirma la justeza del diagnóstico y del encierro, hechos desde el saber y el poder.

iii) El cambio de indumentaria: de la personal, a la bata uniforme, con la pérdida de la intimidad.

iv) La mutilación del cuerpo con el corte del pelo; violencia cuya marca es recordatorio permanente de la nueva situación.

v) El cambio de nombre, del propio que refiere a la historia familiar al del mundo del encierro que recoge y enuncia el mal y la locura (la paciente tal, los apodos: la de los niños, la que no habla, la loca).

vi) La reclusión en un nuevo territorio a conquistar (celdas, cuartos, salas, rincones).

La familia, custodia de la vida para aspectos privados y cotidianos, decide públicamente que ya no puede hacerse cargo de la persona, que deben intervenir otras instituciones con más poder.

Se parte de una jerarquía del poder: la loca queda totalmente sujeta a ella. Si la mujer perdió el control (esperado) de su vida, la familia puede asegurarla; pero si la familia se declara incompetente, establece una complicidad con otras instituciones del Estado. Se trata de lograr que la loca sobreviva a partir de su vida deses-

---

[8] *Manicomio* del griego manía, locura y *koméoo*, cuidar. Hospital para locos (Alonso, 1982).

tructurada, que deje de ser un problema, un estorbo y un peligro, un estigma y un motivo más de disturbios para la familia.

En referencia a la loca, la familia y el Estado son instituciones totales aunque su conformación social no tenga ese carácter. No es que la mujer loca sea la única expropiada. Tras la expropiación patriarcal colectiva a todas las mujeres, sigue, para la loca, la intervención total en su vida por parte de las instituciones. Al perder su vida privada, su intimidad y signos importantes de su personalidad social, la loca deja de ser persona, pierde todos los derechos, incluso el de protesta, el cual en estas condiciones es considerado como un síntoma de locura.[9]

Murallas terapéuticas

Foucault (1967) y Franca Basaglia (1983) plantean el surgimiento del encierro diferenciado, a raíz de la ruptura de la miseria y su desagregación en compartimentos diferenciados. Antes, compartían sitios de aislamiento toda clase de marginados sociales desde enfermos, hasta delincuentes, herejes, y los llamdos locos. En México el proceso fue más o menos igual. El hospital de San Hipólito, atendido por religiosos, fue destinado a propuesta de Bernardino Álvarez, como "una nueva casa para remediar la situación de los viejos, los locos, los atrasados mentales y los convalecientes pobres". La orden que lo atendió se convirtió en la orden de los Hermanos de la Caridad y continuó atendiéndolo hasta el siglo XVIII cuando concluyó el proceso de diferenciación: el Hospital de San Hipólito era un manicomio,[10] los locos se distinguían de los pobres y de "otros" enfermos.

José Sáyago es el nombre del fundador, en 1687, de uno de los primeros manicomios para mujeres. Recogió a una "pobre loca", prima de su esposa y luego amparó a más mujeres en igual situación, hasta que el arzobispo Aguilar y Seijas creó la institución con 55 asiladas. Después pasó a manos de la Congregación

---

[9] La legislación es clara. El Código Civil, por ejemplo, excluye a las personas designadas como locas, enfermas mentales, y alcohólicas, de gran cantidad de derechos ciudadanos. Es decir, la locura es un impedimento a la ciudadanía.

[10] *Enciclopedia de México*, 7:28.

Mariana fundada por los jesuitas y cuando éstos fueron expulsados, la "casa para mujeres dementes" pasó al real Patronato. Para 1824 formó parte del Ayuntamiento, y en 1847 la tomaron a su cargo las Hermanas de la Caridad, en 1910 "desapareció al ser inaugurado el manicomio de la Castañeda".[11] Actualmente ya no existe y en su lugar se crearon una serie de hospitales, granjas, psiquiátricos, supuestamente más modernos, científicos y humanos, como si la esencia opresiva de la reclusión de la locura pudiera ser evitada con la modernización.

Un elemento sustancial de la ideología de la locura en torno a la psiquiatría y sus métodos de encierro, consiste en plantear el manicomio como solución. Todavía antes de la aparición de la ideología médica sobre la locura, se segregaba y encerraba a los locos en asilos o en naves (la nave de los locos). Entonces el encierro no formaba parte de una justificación de cura, sino de protección a la sociedad de los menesterosos. Sin embargo, interesa notar que el encierro perdura en diferentes núcleos conceptuales. En el médico, se supone que la persona recluida será curada porque está enferma y será rehabilitada para su reintegración a la sociedad. Sin embargo, esto no ocurre.

En una comparación entre la cárcel y el manicomio, Franca Basaglia (1979:17) destaca que tanto una como otra protegen a la sociedad del delincuente y del loco: "...la cárcel no sirve para la rehabilitación del encarcelado, así como tampoco el manicomio sirve para la rehabilitación del enfermo mental. Ambos responden a una exigencia del sistema social...que tiene como fin último la marginación de quien rompe con el juego social. La marginación de quien no acepta la violencia institucionalizada que gobierna a la sociedad".

Para Luc Ciompi, especialista en readaptación sociopsicológica de una clínica psiquiátrica, en la que han experimentado con procesos paulatinos de reincorporación a la vida civil mediante comunidades terapéuticas distintas al encierro opresivo: "la curación puede significar la reinserción en una situación social más o

---

11 *Enciclopedia de México*, 7:42.

menos independiente, correspondiendo a la mayoría de los adultos que son capaces de ganarse la vida, de obtener satisfacciones sociales, de vivir con otros y de mantener con ellos relaciones significativas" (Adout, 1986:III).

Si se aplica este criterio de curación a las mujeres, incluso a aquellas que no son consideradas locas sino sanas y normales, es evidente que no pueden responder de manera positiva a las expectativas de curación. La mayoría de las mujeres no son siquiera un poco independientes socialmente. Son dependientes vitales a tal grado que culturalmente es mal valorada la mujer que muestra señales de autonomía, porque la dependencia es una de las características de su condición genérica. La mayoría de las mujeres no son capaces de ganarse la vida, en el sentido que esto adquiere, son los hombres quienes se ganan la vida y las mujeres se atienen a eso. Obtener satisfacciones sociales y vivir con otros en relaciones "significativas" son, cuando menos, conceptos relativos.

Murallas de a deveras

Ignacio González Flores desde San Miguel Eyacalco, Hidalgo, denuncia[12] que en el Hospital Ocaranza, tres psiquiatras atienden a trescientos internos con deficiencias mentales. Y según la directora, sólo saldrán de ahí con su acta de defunción por delante. Están recluidos en ese hospital ciento ochenta mujeres y ciento veinte adultos y niños, que viven en dos pabellones: el A, de mujeres que controlan sus movimientos, y el B, de paralíticas y niños, en donde están hacinados infantes desde ocho años hasta adultos de ochenta.

La miseria, la desnutrición, el hacinamiento, y la promiscuidad en que viven estos enfermos, son causados, según la directora "porque no se cuenta con personal caliificado y especializado, además de lo inadecuado que resulta el hecho de que doscientas cuarenta personas, entre médicos y trabajadores, atiendan a una población de trescientos enfermos mentales".

La directora Quiroz considera que "reconocemos que se dan

---

[12] *La Jornada*: 12-12 1988.

malos tratos a los pacientes porque más del cuarenta por ciento del personal trabaja por necesidad y no por vocación, aunado a los bajos salarios y a que este personal no está comtemplado entre los de alto riesgo...por más esfuerzo que se realice la sobrepoblación impide una buena atención a los pacientes, pues una enfermera debe atender un pabellón de cien pacientes".

El problema es que esas características de la vida en el hospital no son deficiencias, sino características de la eficiencia de la institución psiquiátrica en México y en el mundo. El maltrato, la insalubridad, la falta de atención curativa, la miseria y la violencia vital, que imponen a los locos, no son problemas debidos al presupuesto, o a la vocación o falta de ella, del personal. Por el contrario, son las condiciones represivas impuestas a las personas locas, por la racionalidad política terapéutica.

Los maltratos, la falta de higiene, la sobrepoblación y el hacinamiento concomitante, la falta de actividades creativas, educativas, o terapéuticas, no es casual, es parte de un trato social y cultural a los enfermos mentales, que son depositados en un basurero por las familias, por la sociedad. Las instituciones del Estado los recogen, para mantenerlos en esas condiciones.

Esos enfermos sólo son redituables desde el punto de vista político como ejemplares, como muestra de lo que ocurre a quienes desobedecen la norma y se dejan enfermar. La mala vida es una muestra a las familias de que deben ocuparse privadamente de sus enfermos, porque en las instituciones públicas les irá peor.[13]

El razonamiento del poder consiste en que si las instituciones fueran confortables, educativas, creativas, terapéuticas, la locura desaparecería, porque la locura es una manifestación de la miseria,

[13] *Contra el manicomio*, es el trabajo de Teresa Doring (1985:14) en el que analiza la experiencia práctica de Basaglia y su equipo en su lucha por erradicar el manicomio y transformar la atención psiquiátrica. Doring señala que "se constato que la institución psiquiátrica existe, al contrario de lo que se pregona, para conservar y hasta fomentar la enfermedad mental y que pocas o ninguna oportunidad curativa ofrece a los pacientes... No es sólo un receptáculo de enfermos, sino que es básicamente, un depósito de desechos humanos, o más bien, de individuos que son vistos por sus congéneres, en función, entre otras, de su incapacidad económica, como tales"

de la represión y de la opresión política y cultural. El último lugar de recreación de la locura es el manicomio. De ahí, que no pueda volverse contra su propia recreación, por eso no se moderniza ni se convierte en un verdadero lugar de bienvivir. La buena vida no se encuentra ahí.

La locura femenina y el malestar de la cultura

Es evidente que las diversas locuras surgen como producto de las dificultades de los sujetos para vivir a partir de contradicciones no reconocidas como tales, y que los desbordan. Éstas les imponen límites y restricciones, y desde luego un sinfín de impedimentos para cumplir con aquellos deberes estipulados social e ideológicamente en los estereotipos de identidad.

Las dificultades para vivir en el marco de contradicciones no enunciadas, surgen también de la interpretación del mundo que asegura que la impotencia al cumplir con los ideales es responsabilidad del individuo frente a una sociedad, que hipotéticamente le da opciones. Los sujetos enfrentan crisis desestructuradoras también, cuando por su voluntad o sin ella indagan opciones diferentes a la norma, o cuando sobresale en su particular modo de vida el lado negativo de su existencia. La ideología de la culpa encuentra un gran espacio en los sujetos diferentes, para enquistarse y provocarles a ellos y a *los otros*, sufrimientos y conflictos que los rebasan y son además incomprensibles.

Freud (1930:3032) concibió la locura como un problema de la cultura, fundado en el dolor como base de las llamadas neurosis y psicosis: "...el ser humano cae en la neurosis porque no logra soportar el grado de frustración que le impone la sociedad en aras de sus ideales de cultura".

Lo que Freud denominó frustración cultural originada en la

Para consultar testimonios y análisis sobre la situación de cautiverio en que viven miserablemente los presos y los locos, véanse los materiales reunidos por Marcos (1983) *Manicomios y prisiones*, presentados en el Primer Encuentro Latinoamericano y Quinto Internacional de Alternativas a la Psiquiatría realizado en Cuernavaca en 1993. Una crítica previa a la psiquiatría dominante se encuentra en *Psiquiatría y política* (Marcos, 1980).

renuncia a satisfacciones sexuales es el hecho que fundamenta la hostilidad que él prefigura como opuesta a toda cultura (1930:3038 y 43). La locura tiene como contenido central la hostilidad y la frustración a la que hace mención Freud, pero no ocurre frente a la cultura, sino que es parte de ella. La hostilidad del sujeto se alza frente a la norma que exige su renuncia a todo tipo de satisfacciones, no sólo sexuales, e impone vías contradictorias, ingratas o irrealizables para la satisfacción de toda clase de necesidades y deseos. La locura es una creación de la cultura.

Es evidente, siguiendo este razonamiento, que la locura es sólo una de las formas que adopta lo que Freud llamó el *malestar de la cultura.*[14] Incorpora la contradicción manifiesta en el displacer, en la infelicidad y en la insatisfacción, al análisis de la cultura a la cual se atribuye en la concepción dominante del mundo, de manera unilateral, sólo el bienestar. Así, construye la concepción de que la cultura produce e incluye un malestar, indispensable para comprender contradicciones y conflictos en sus más distintos grados, y para comprender el contenido de los diversos hechos que el poder agrupa bajo el nombre de locura.

¿Por qué enloquecen las mujeres?

La definición de las mujeres como seres sociales en torno a la renuncia, es una de las bases de la locura femenina, de la locura genérica, de su malestar específico. Otra de ellas se encuentra en su diferente racionalidad frente a la norma que contiene un camino de racionalidad, y somete a las mujeres al poder que las mutila. Finalmente, la locura femenina definida como tal en la cultura

[14] En *El malestar de la cultura*, Freud (1930:3059) analiza la dialéctica de la cultura: "Dado que la cultura obedece a una pulsión erótica interior que la obliga a unir a los hombres en una masa íntimamente amalgamada, sólo puede alcanzar este objetivo mediante la constante y progresiva acentuación del sentimiento de culpabilidad. El proceso que empezó en relación con el padre concluye en relación con la masa. Si la cultura es la vía ineludible que lleva a la familia a la humanidad, entonces, a consecuencia del innato conflicto de ambivalencia, a causa de la eterna querella entre la tendencia de amor y la muerte, la cultura está ligada indisolublemente con una exaltación del sentimiento de culpabilidad que quizá llegue a alcanzar un grado difícilmente soportable para el individuo".

patriarcal es aquella que se suma a la renuncia y a la opresión política. Es el conjunto de dificultades para cumplir con las expectativas estereotipadas del género: ser una buena mujer, hacer un buen matrimonio, criar bien a los hijos, tener una familia feliz, y todo lo que se añade según la situación de las mujeres, es base para la locura de las mujeres.

La fractura de instituciones como el matrimonio y la paternidad hacen que las mujeres se encuentren con dificultades para casarse, para mantenerse casadas y para obtener el reconocimiento a sus hijos. Muchas de ellas, no se casan porque son diferentes: su inserción en el estudio, en el trabajo, el desarrollo de conocimientos no tradicionales, hace de ellas mujeres no casables que se quedan solteras, y en muchas ocasiones solas. Otras más, no logran mantener y conservar a los hombres a su lado y son abandonadas con todo y prole.

Actualmente, gran cantidad de mujeres vive con sus hijos, se hacen cargo de ellos, los mantienen, trabajan fuera, etc. En una situación intermedia entre la casita feliz y la mujer sola sin instituciones adecuadas, las mujeres se quedan solas y hacen un verdadero doble esfuerzo vital para sobrevivir. Sus vidas se desenvuelven a partir de complejas contradicciones, dificultades y conflictos.

Muchas de ellas tienen la concepción de realizar la feminidad a la manera tradicional, sus necesidades sociales y afectivas se derivan de ese hecho. Primera contradicción con su realidad: por más esfuerzos que hacen para cumplir con su "deber ser", no lo logran porque no son bonitas, porque ya no son jóvenes, porque son desagradables, porque son pobres, porque ya no son puras, porque ya tienen hijos, porque no tienen trabajo, porque son gordas o flacas, etcétera.

Las dificultades para vivir el ideal femenino son múltiples, pero tolerables; lo que significa para las mujeres más dificultades para sobrevivir y en consecuencia les es más doloroso, es la vida sin hombre conyugal, sin compañero. Las hay que nunca consiguen afianzar una relación e institucionalizarla, otras se divorcian y además de ser fallidas, quedan solas, y cada vez en mayor

número, las mujeres sobreviven a sus esposos, solas frente a la muerte.

Las vivencias de soledad conyugal son demoledoras para algunas de ellas, por su contenido de fracaso, abandono, desamor y desamparo. Como mujeres están hechas para ser, y algunas han sido seres, de y para los otros. Su problema consiste en que no sólo pierden al *otro*, sino a la parte de ellas mismas que sólo pueden ser *con el otro*, y la que es el otro.

La ruptura es desgarradora. Algunas vuelven a relacionarse con hombres como pareja, pero por lo general reproducen el fracaso. Otras, la mayoría, se quedan solas, castas y puras: solteronas, solas o monjas. Si ya fueron de un hombre no serán de otro.

Santiago Ramírez, uno de los ideólogos de la mexicanidad, encuentra que en la cultura mexicana basada en el antagonismo entre "satisfacción genital y procreativa" las mujeres viven frente a una disyuntiva que está en la base de las patologías femeninas: "cualquier actitud extrema, ya sea aquella que limite la satisfacción genital, o aquella que frustre la satisfacción procreativa, necesaria e inevitablemente cobijan dentro de sí fuentes de patología que tarde o temprano se pondrán al descubierto".[15]

---

[15] Ramírez (1975:197) analiza de la siguiente manera el antagonismo entre maternidad y erotismo. "...la mujer poco satisfecha y realizada en su conducta genital [reduce el erotismo a genitalidad, ML], compensa vicariamente la falta de seguridad y apoyo que debiera obtener del compañero, con una maternidad exuberante y prolífica, dándole al hijo la protección y apoyo que ella no recibe de su compañero. Prueba de ello es que cuatro de cada diez madres carecen de compañero. En estas condiciones, en particular en la clase popular, los trastornos procreativos de origen psicogénico son bajos y todo esto ya desde antes de la Conquista. Al contrario, en las clases media y alta, sustancialmente transculturadas a formas sociales anglosajonas, la satisfacción en niveles de expresión genital es particularmente óptima y la participación de la mujer en instrumentos de cultura considerados hasta antes de la Revolución Industrial como típicamente masculinos, es cada vez mayor. Las limitaciones de la función procreativa mediante medidas anticonceptivas, la interferencia del embarazo, en la vida social y cultural de la mujer, la lactancia exigua, el abandono temprano de los hijos, sea por trabajo o por la vida social, están transformando la vida procreativa de la mujer en algo precario y limitado que está haciendo de nuestro mundo contemporáneo...un mundo poblado de ogresas, promiscuidad genital..."

Ante las dificultades vitales unas mujeres entran en el espacio de la muerte, ya sea del suicidio, o de la muerte de otro. De manera paradójica, incursionan en la muerte por sobrevivencia: lo hacen para encontrar solución a su sufrimiento, a su confusión, a su incapacidad. Otras desarrollan la solución cultural de volverse locas: su opción es la vida. Una forma de vida diferente, en otra dimensión, con otro lenguaje: se trata del delirio, sin interlocutor, sin posibilidad objetal, en la soledad, con los fantasmas. Su opción por la vida en la locura, es la realización del poder absoluto, sin cómplices y con amo.

Las dos opciones son diseñadas de manera previa por la cultura: el suicidio y la locura se aprenden, como se aprende una lengua o el desempeño de papeles genéricos. Sus desquiciados actos y su delirio se insertan de dos maneras en la vida social y en la cultura: como atentados contra el deber ser de todo el género, y como su más fiel realización.

En el primer sentido, las mujeres son locas al faltar a la feminidad en las formas requeridas y, en el segundo caso, porque al ser mujeres, están implícitamente locas. Es posible pensar que se trata de dos locuras: una permitida y exigida, la inherente al ser mujer, interior al sistema, constitutiva de él; y la otra que coloca a quienes la tienen en una dimensión diferente, fuera del sistema, de sus códigos, de su tolerancia: en la marginalidad del mundo y del cosmos.

Las contradicciones generadas entre los estereotipos de adscripción o de referencia y las posibilidades reales de vida hacen que la mujer enfrente dificultades emocionales e intelectuales de gran sufrimiento. Estas contradicciones se encuentran en la base de la llamada locura de las mujeres: desde las llamadas neurosis hasta la psicosis.[16] Al discutir la división emocional del trabajo, Agnes Heller (1980*c*:30) señala un tipo de problema que, por cierto, se generaliza en la actualidad y conduce también a formas de locura:

---

[16] Véase la cita de Marchiori con su definición de las enfermedades mentales, en la nota 6, del Cap. XII.

> Aunque las mujeres no estén enteradas de la contradicción entre ser mujer y ser humano, ellas la sienten y ese sentimiento causa presión emocional que puede conducir —como ocurre con frecuencia y a menudo lo hace—, a la pérdida de identidad. Cuando las mujeres se identifican contra la humanidad, esto significa la pérdida de la identidad con el género humano, lo mismo que identificarse con la humanidad sin la especificación del sexo representa la pérdida de la identidad femenina. Sin embargo, estas identificaciones extremas son ideológicas e irreales. La tensión entre la experiencia vital y la ideología arrastra neurosis basadas en el malestar espectral por la inconformidad con nuestra ideología. La experiencia vital saca a la superficie las contradicciones, de ahí que éstas tengan que ser enfrentadas.

La pérdida de identidad les ocurre a mujeres cuyas condiciones de vida se separan del estereotipo requerido, se fracturan. Por ejemplo, aquellas mujeres hechas para la vida doméstica quienes, en contra de su voluntad y de sus deseos, se ven obligadas a trabajar fuera de su espacio privado, a realizar otras actividades y relacionarse de formas desconocidas con otras personas, es decir, a desempeñar otros papeles genéricos que el de madresposa. Entran en crisis, no se identifican con ningún estereotipo claro y tampoco se adhieren plenamente a alguna de las formas de ser mujer.

También tienen problemas de identidad las mujeres que de manera consciente se oponen al contenido de su identidad genérica: sufren y tienen conflictos en relación con su persona, con su madre, o con otras mujeres cercanas. El problema surge como conocimiento, como un saber desarrollado a partir de la experiencia de vida que no puede ser ya mirada con la ideología de la realización positiva a través de la feminidad dominante. Mujeres como éstas se escinden del modelo genérico femenino y tampoco se identifican con la masculinidad: entran en una profunda crisis de identidad genérica. Esta ruptura es muy severa ya que los contenidos genéricos de la identidad son estructuradores básicos de los sujetos. La personalidad se desestructura y si no se desarrollan opciones que elaboren subjetivamente la experiencia, sobre-

vienen la confusión, el dolor, y la incapacidad para sobrevivir: aparece la locura.

La tesis central consiste en considerar a las locas como mujeres fallidas, como quienes erraron. La base de su locura se encuentra tanto en la condición genérica como en su situación vital, en el conjunto de circunstancias sociales y culturales que las constituyen. La locura de las mujeres tiene como contenido el caos, el trastocamiento del orden cósmico, social y cultural que, como particulares tienen el deber de preservar y reproducir. La locura remite entonces al sometimiento y a la opresión, y se bifurca en dos polos con sus consiguientes gradaciones:

i) La locura de las mujeres como resultado de la vida en el cumplimiento de los mandatos y deberes de la condición de la mujer.

ii) La locura como resultado de la transgresión de esas condiciones de vida.

La locura como el deber ser

La locura como el estado extremo del cumplimiento de los mandatos y deberes de la condición de la mujer. Esta locura es vivida por las mujeres que enloquecen por buenas: su profundo cumplimiento de la condición genérica en su situación concreta, llega al paroxismo. Por la exageración en la fidelidad al estereotipo y por la anulación de su capacidad crítica, enloquecen.

Estas mujeres no transgreden, por el contrario cumplen su deber ser o recalcan al extremo alguna de sus características. Trastocan la normalidad precisamente por la exacerbación morbosa de ciertos rasgos de su personalidad, de su afectividad, de su psiquismo, de sus relaciones, de sus actividades "naturales", de su modo de vida. La ruptura aparece cuando a pesar de cumplir con el papel de ser inferiores, de ser obedientes, de llevar al extremo la renuncia, es decir, a pesar de darse totalmente a los otros, llegan al vacío, a la falta de reconocimiento positivo vital para su sobrevivencia.

La impotencia aprendida

Weissman y Klerman (Sullerot,1979:33) consideran que "las desi-

gualdades de estatuto social desembocan en la impotencia jurídica y económica, el estado de dependencia respecto a otros y, por lo tanto, en una infravaloración crónica de la propia persona, mediocres aspiraciones y, a fin de cuentas, la depresión clínica". Eisenberg (1979), destaca en este fenómeno la presencia en las mujeres de la impotencia aprendida, y encuentra en ésta una base contraria a su afirmación y autonomía:

> Las niñas aprenden la impotencia en el curso de su socialización...y desarrollan un repertorio limitado de respuestas para afrontar las tensiones. Esas imágenes propias y esas expectativas se interiorizan durante la infancia en tanto grado y tan bien que la joven acaba por aceptar el estereotipo autodesvalorizador de la feminidad.

Es necesario, sin embargo, considerar que las mujeres no cuentan con menores posibilidades para enfrentar las tensiones. Al contrario, son tolerantes de manera permanente: están sometidas a tensiones de una gran envergadura muchas de las cuales requieren de ellas formas muy complejas de enfrentamiento.

Las mujeres viven las tensiones de la espera y de la dependencia vital, de la culpa, de la vida de *los otros* en su cuerpo, y por su diario esmero y atención desgastantes, de la enfermedad de los otros, y las enfermedades que por su condición padece. Enfrentan también las mujeres las tensiones del abandono, de las separaciones y de la muerte de los otros. En distintos grados, circunstancial o permanentemente, las mujeres son el recipiente de la violencia de los adultos, del cónyuge, de los hijos, de los jefes, y de los desconocidos. Para muchas mujeres vivir cada día significa un verdadero malabar entre tensiones. Por el contrario, la fortaleza emocional de las mujeres es grande en comparación con sus bases objetivas y subjetivas para existir. Sin embargo, a pesar de su fortaleza las mujeres enloquecen de mil maneras, de acuerdo con su ámbito social y cultural. Enloquecen porque estar locas es parte de su condición de mujeres. No sólo porque el antagonismo en el cumplimiento de sus deberes las lleve a la crisis, sino porque la locura es uno de sus deberes.

La cultura desarrolla formas de relación y de comportamiento, lenguajes y actitudes, estereotipadas que las mujeres aprenden como parte de la feminidad, como parte de lo normal. Aprenden también que cualquier pequeña exageración, cualquier exceso u omisión, hará que sean consideradas locas.

Finalmente, las mujeres aprenden a volverse locas de maneras específicas en determinadas circunstancias. Los manicomios están plenos de mujeres enloquecidas culturalmente. Mujeres que fueron poco a poco vueltas locas. Todo y todos contribuyen con significaciones diferentes en este proceso, pero son las propias mujeres quienes desarrollan en sí mismas los códigos específicos de la locura.

Las mujeres no enloquecen de cualquier forma; Marie Langer (1980 y 1983) ha encontrado diferencias significativas en las locuras de las mujeres occidentales en menos de 100 años, que van de la histeria de las victorianas del siglo pasado a las neurosis de nuestro mundo.

Foucault (1967) ha planteado que los síntomas se enseñan. Las mujeres tienen locuras que sólo son reconocidas como tales por los diferentes poderes que encarnan la razón y la norma en sus diferentes ámbitos de vida.

La impotencia aprendida es en efecto, una cualidad generalizada. La actitud de las mujeres en su casa y en los manicomios, es de aceptación del encierro, de la locura, y de la desvalorización a que son sometidas. Pero su impotencia tiene contenidos reales y simbólicos muy importantes. Las mujeres no son impotentes para todo. Incluso aquellas que han interiorizado la impotencia de manera más severa, que se conducen por el mundo a partir de ella, son poderosas y, en su locura, algunas despliegan fuerza y poder.

La locura como transgresión

Es la que desarrollan la sociedad y la cultura en las mujeres que consciente o inconscientemente no cumplen algunas de las normas de vida que les son requeridas. Las más de las veces, la ruptura con la racionalidad dominante nada tiene que ver con la voluntad, ni siquiera es resultado de una concepción crítica de su condición o de su situación.

La locura transgresora consiste en el enfrentamiento fragmentario de la condición y la situación de las mujeres. Es el agotamiento de la vía femenina para vivir la vida. La base de esta locura se encuentra en las contradicciones que encierra la condición genérica. Aparece aquí como el distanciamiento con el deber ser, como la imposibilidad social o cultural de cumplir con el deber ser femenino. Pueden existir bases físicas psíquicas para el incumplimiento, de todos modos son sociales y culturales.

Las transgresoras son mujeres que, a partir de su formación como tales, quedan paralizadas para realizar algún aspecto central de su vida. Imposibilitadas para llevarlo a efecto, o para hacerse cargo de su parte de responsabilidad sobre sí mismas, enloquecen. No son capaces de mantener las relaciones mínimas, ni de entrar en el intercambio que les asegure la dependencia vital. Enloquecen, tanto porque no logran hacerse cargo de sus dependientes como porque no logran que *los otros* se hagan cargo vital de ellas.[17]

El embrujamiento mágico

Esta forma de locura corresponde a concepciones mágicas del mundo, tradicionales, de origen colonial y ámbito campesino y rural. La señora Rosa de 43 años, oriunda de una pequeña ciudad de provincia, casada con un político y jefe del poder judicial. Madre de dos hijos. Enloquecida. Deambula de puerta en puerta, de persona en persona mostrando el dolor de la pérdida de sus hijos y con ello la infinita dimensión de su ser madre.

El proceso de vida de la señora Rosa es la asunción paulatina hasta el último resquicio de la impotencia. Se casa, el marido es un gran macho, porque es además poderoso, lo obedece en todo: "me porto bien, lo atiendo. Yo ni chisto, le tengo un miedo, pero si no lo contrarío nomás grita. ...Luego luego quería el niño y el Señor nos lo dio y a los 10 meses nació la niña. Así estábamos nomás en la casa obedientes, él nunca venía, bueno sólo cuando quería, por ropa limpia y eso. Andaba con mujeres, hasta que me

[17] Véase en el Cap. XII la referencia a la madre filicida cuyo diagnóstico fue locura, por el filicidio y por sus antecedentes epilépticos.

metió una a la casa. Me enojé, me pegó y me dijo que no rezongara porque me iba a echar, y me echó.

Cuando quise regresar... ya no nomás iba a ver a mis hijos de lejos, quién sabe qué les han contado de mí, que estoy loca. Los niños no quieren ni hablar conmigo. A mí me preocupan están tan flacos se ven como asustados y no me dejan cuidarlos. Yo soy su madre y no los puedo ni tocar y me necesitan. Mire, aquí están sus fotos (de 30 cm de largo enmicadas junto con todos los papeles). Cuando reclamé con el juez, entonces me divorciaron sin que yo supiera y me quitaron la patria potestad y le dieron la custodia a él; es que es tan poderoso con sus judiciales y su dinero. Yo no puedo hacer nada, me ha amenazado.

Por eso le mandé esta carta al Presidente de entonces, Portillo, para que me devuelvan a los hijos porque él ganó un juicio y yo perdí y metió pistoleros. Pero luego voy a la esquina, bueno usted me vio cuando estaba afuera. Ahora tengo miedo: me aguanté todo por mis hijos y ya ve también a ellos me los quitaron, todo lo que yo quiero me lo quitan. Por eso ahora ya no quiero nada. Aquí me curan para que salga, dice el doctor que cuando ya no tiemble; que antes estuve muy mala, pero no me acuerdo. Pero mire cómo estoy rapada, yo antes no era así".[18]

Salvo el temblor, ocasionado por los fármacos, la señora mantuvo la cordura hasta el último. ¿Cuál fue su locura? Simplemente, estorbar en el camino a su influyente esposo y pretender enfrentar su poder. Confiar en la justicia estatal, ser creyente del presidencialismo, al límite de pedir la solución de su problema al mismo presidente. El camino a la locura consistió en una sarta de abandonos, de violencia, de servidumbre voluntaria, de humillaciones, aceptados por temor, por dependencia vital, por la conciencia de no poder cambiar su vida.

---

[18] La señora Rosa dio su testimonio en una clínica privada en la que fue recluida más o menos un año después que se había presentado al Taller de Antropología de la Mujer de la UAP, a solicitar nuestra ayuda para recuperar a sus hijos y vengarse de su esposo. La encontré de manera casual, al hacer la investigación sobre la locura. Pregunté quién la había internado y en la administración guardaron discreción. Lo único que dijeron para convencerme de no preguntar más y proteger a su cliente, fue que no decían nada porque era muy influyente.

La ruptura se dio cuando la señora adquirió conciencia de que nunca más tendría a sus hijos; es decir, cuando asumió su impotencia. Su locura está signada por la mayor lucidez, por la razón de quien fue destruida por el poder de la razón simbolizado en su marido, en los jueces, en los médicos. La impotencia aprendida y vivida a cada paso, la hizo ir perdiendo espacios vitales. Sin embargo, durante más de ocho años esa mujer desplegó toda su energía, y tocó todas las puertas para recuperar a su hijos. Como todas las madres, fue de los otros, pero su firmeza (obsesión) por la pérdida y por la recuperación de sus hijos, la condujo al manicomio. En otra circunstancia, la mitad de las hazañas realizadas por la señora Rosa habrían sido pruebas de salud mental, de amor maternal.

La señora Chona tuvo mal de ojo, le echaron mal de ojo, le hicieron brujería, y en la casa en que trabajaba de sirvienta: "Me acusaron con los doctores, porque yo hacía mis limpias, y ponía tierra de cementerio, y bueno, cuánta cosa y más. Cuando me preguntaron yo les dije que oía cómo el Señor Santiago me mandaba que trajera la tierra y que fuera a la misa y pusiera las ceras. Y luego la señora me preguntaba que cómo eran las voces —como los doctores en el Batán—, y yo les decía que me dolía la cabeza que me estaba muriendo por el mal que me habían echado. Me lo hizo una mala porque quería quitarme mi marido, que me muriera para que ella se pusiera en mi casa nomás con él. Como yo estaba trabajando para ayudarnos y mientras, allá en el pueblo, la muy viva... Luego me llevaron a un doctor porque yo tenía pura diarrea y luego no podía dormir porque el Señor Santiago me llegaba en los sueños y luego ya no me cuidaba y una vez bajé llorando. Y así fue como me llevaron con los doctores y me dieron medicina y no me dejaron avisar a mi pueblo. Allá estuve como cuatro meses, porque me compuse de pura tristeza de querer salirme y irme con mis papás allá a mi pueblo. Y cuando salí no tenía dinero y luego junté y fui y allá estaban todos rete preocupados y mi esposo también que ora ya está acá de mediacuchara en una obra" (Doña Chona, campesina nahua, sirvienta de la Sierra Norte de Puebla, recluida en el Hospital Psiquiátrico del Batán en 1984).

En la Sierra Norte, Doña Chona hubiera sido curada del mal

de ojo, ella hubiera tenido la razón, frente a la otra, y no hubiera sido objeto de encierro por su no-razón. Su lenguaje, sus rituales de curación, sus creencias y su desgaste físico fueron suficientes para el diagnóstico de locura, específicamente esquizofrenia, y el encierro en el manicomio. Lo extraordinario fue la cura: Doña Chona aprendió el lenguaje de la salud mental, se volvió sana y salió libre, en un evidente proceso político de aculturación y obediencia.

La magia forma parte de concepciones del mundo de mujeres posmodernas, cuya subjetividad es profundamente mágica. Más allá de los mecanismos mágicos implícitos en la subjetividad femenina, estas mujeres además creen en discursos mágicos y dependen de sus interpretaciones, de sus rituales y de la obediencia a sus mandatos para enfrentar la vida de manera cotidiana.

Mujeres así, no piensan que la locura se manifiesta en su relación con la brujería, sino que su adscripción desfasada a la brujería expresa una forma de locura, un pensamiento desviado, irracional, no aceptado en su propia cultura. Las formas de esta locura se asemejan a la locura que se atribuye, en la ideología dominante, a todas las mujeres, debido a su "irracionalidad" genérica.

Es la irracionalidad por la adscripción de estas mujeres a concepciones y formas de pensamiento reconocidas como sistema, que son políticamente contrarias a concepciones laicas y religiosas del mundo. Se trata del esoterismo: de la creencia en que el contenido de la vida de cada cual se encuentra en la palma de su mano, en la distribución de los lunares en su cara, en los restos del café; la creencia en que es imprescindible leer el Tarot o tirar el *I Ching* para saber como conducirse cada día. La certeza de que la vida propia está trazada en la disposición de las estrellas y sólo es necesario hacer el horóscopo para saber las cualidades de la personalidad, o los problemas y los gozos de la vida futura. La necesidad de consultar a las lectoras de las cartas y a toda clase de adivinadoras para enfrentar problemas, para saber cómo actuar o qué va a suceder en la vida.

El sincretismo mágico-religioso contemporáneo constituido por una red mundial ideológica y comercial, tiene por fieles en

primer lugar a las mujeres, siempre dispuestas a creer, y a depositar su vida en fuerzas sobrenaturales. El sincretismo permite a las mujeres realizar prácticas combinadas de estas vías adivinatorias, y rituales mágicos, desmembradas de sus núcleos culturales, y ajenas entre sí.

Mujeres católicas, judías, ateas, científicas y materialistas de diverso signo, acuden a la adivinación y realizan rituales mágicos privados y personales en un afán por conocer. Lo hacen simultáneamente y con la misma fe con que acuden a la misa, al psicoanálisis, al ginecólogo, al yoga, o a la Dianética.

Las prácticas mágicas esotéricas ocupan un enorme espacio en la vida de las mujeres y son un esfuerzo por tener un saber sobre sí mismas, y una movilización (en seres supuestamente pasivos), para influir en el sentido de sus vidas. Muchas de ellas despliegan gran cantidad de energías para lograrlo y llegan a conocer a brujas y magas, o se convierten ellas mismas en sabias brujas. Sin embargo, con todo y que sus motivaciones son el conocimiento y asegurar su influencia en su "destino", las mujeres practican la magia y acuden a ella a partir de su dependencia vital y de la servidumbre voluntaria: se depositan en la magia, como lo hacen en la familia, en los hombres, en la causa, en *los otros*.

Las mujeres creen religiosamente, con fe en la palabra de adivinadoras y de libros, porque no pueden creer en su propio saber, ni en su propia fuerza. Creen en fuerzas sobrenaturales porque no pueden creer en sí mismas. La locura de este embrujamiento se asienta en la contradicción del protagonismo de las mujeres que actúan, para inmediatamente reestablecer la dependencia con el poder religiosamente absoluto de fuerzas y de sistemas incontrolables, de los que quedan a merced.[19]

Así, las mujeres son locas por creer en cosas mágicas y por hacer rituales esotéricos, del demonio, no cristianas.

---

[19] Sobre la fe, el prejuicio y la religiosidad en las mujeres véase en el capítulo VIII: *La fe y el perjuicio; las creencias.*

La locura de todas: ser-mujer-para-otros

> Si la locura pudiera ser definida como carencia e imposibilidad de alternativas dentro de una situación que no ofrece salidas, en donde todo lo que hay está fijo y petrificado, la medida de cómo ha llegado a constituirse histórica y socialmente esta "locura" podrían darla tantas mujeres sin historia, obligadas a vivir como han vivido.[20]

Las madresposas, las monjas, las santas, las buenas, las cuerdas, las sanas, son también formas de locura de las mujeres, como seres destinados a los otros sin espacio ni tiempo ni personalidad propios y autónomos. Sometidas, sujetas por amor al poder despótico de sus machos encerradas en sus casas, en un mundo de gente libre, del individuo, cuyas energías se destinan en primer término a sí mismo, al éxito y a la trascendencia. Pero en realidad toda la sociedad es un cautiverio en que la mayoría es hombre-masa sujeto y obediente al poder del capital, del *pater*, de los mayores, de los blancos, de los ricos, aceptando la subalternidad, la carencia permanente como modo de vida, como forma de relación. Aceptando someter a otros a la vez que ser sometidos, con espacios privilegiados o exclusivos, con exclusiones y prohibiciones.

La locura de la madresposa

Su mundo, sus necesidades, su deseo, son de los demás y ella está para satisfacerles maternal y conyugalmente. La madresposa enloquece cuando *los otros* ya no son referentes, ni espejos para su identidad, ni para su modo de vida. Es la locura de la soledad social, de no ser útil, necesaria, indispensable. Es la locura del abandono y del desamor a quien nunca abandonó y cuyo amor prendado es medida de su dependencia vital. La ausencia de *los otros* es la muerte de una parte central de sí misma, que abarca casi la totalidad de su ser mujer.

De manera contraria, las madresposas enloquecen por intole-

---

20 Basaglia, 1983:47.

rancia ante la voracidad de los otros. Por llegar al límite de la renuncia o de los cuidados, por la necesidad de encontrar una ruptura en la continuidad del tiempo de los otros o del poder de los otros. En este sentido la locura es un acto de autonomía y de poder sobre sí y sobre los otros, desde el más profundo reducto de la opresión, de la exigencia.

Mujeres rotas

Esta forma de locura femenina ha sido novelada por Simone de Beauvoir (1981) en el libro que llamó *La mujer rota*. A partir de este concepto elaboró la categoría mujer rota que define a las mujeres desestructuradas ante la terminación de la conyugalidad o de la maternidad directa.

Son mujeres rotas interiormente porque, debido a hechos que no dependen directamente de ellas, se ven obligadas compulsivamente a dejar de ser lo único que saben: ser de *otros*. Cuando *los otros* se ausentan de sus vidas, sucede el vacío y la desarticulación. Este cambio en su identidad genera una pérdida de gran magnitud porque se complementa con la impotencia de las mujeres para construir alternativas vitales que sustituyan la pérdida.

Así, las mujeres rotas se caracterizan porque, desde el conservadurismo que las define, se niegan a cambiar y a concebir la posibilidad de redefinir la vida de otra manera. No sólo no aceptan constituir su vida con otros contenidos, sino que por ejemplo, aun en el mismo esquema de conyugalidad, al perder al cónyuge ni siquiera admiten sustituirlo por otro.

Las normas sociales y culturales refuerzan la imposibilidad de las mujeres rotas para optar; en cambio, las limitan, casi hasta el impedimento, por su edad, por haber estado casadas, por ser divorciadas o abandonadas, por ser madres. Es difícil que otros hombres las acepten como novias, esposas, o amantes (aunque la opción posible es ser amantes).

El estado de desasosiego, la depresión, la tristeza, la angustia ante la soledad, el dolor por el abandono, el desamor y los celos, producen en las mujeres rotas un estado de enloquecimiento definido por la imposibilidad de abandonar la negación de reconstruir la existencia sobre las mismas bases o sobre bases nuevas.

Aparece el delirio, y la vivencia imaginaria del conflicto se interpone entre ellas y la vida cotidiana. Muchas mujeres viven la crisis de ruptura y luego se reacomodan, pocas lo logran con perspectivas nuevas, las más se reponen con el aprendizaje de cerrarse, de no volver a confiar y sobreviven. Uno de los caminos para constituirse en mujeres solas es, para muchas, haber sido mujeres rotas.

En el caso que relata Simone de Beauvoir se trata además, de una madresposa cincuentona y menopáusica, dedicada a su casa, repentinamente abandonada por su marido quien se enamora de una joven. Sus hijos se han ido y ya no tiene tampoco a quién maternalizar. Es el caso extremo de la mujer rota, y un fenómeno que se generaliza en nuestra sociedad: se trata de mujeres víctimas de matrimonios "fracasados", que se rompen por iniciativa del esposo, quien abandona a la mujer por otra cuando los hijos han crecido. La madresposa en este esquema es por lo general, además, dependiente económica, social y jurídicamente. Debe entonces reestructurarse desde lo profundo hasta lo social, debe aprender a vivir de nueva cuenta, cuando ya no tiene los atributos requeridos para establecer vínculos conyugales.

Menopáusicas

Franca Basaglia (1983)[21] y Marie Langer (1980) destacan la locura menopáusica, como una de las locuras específicas de las mujeres. Ambas autoras llegan a esta consideración al tomar como concre-

---

21 La sexualidad define a tal punto la identidad opresiva de las mujeres, que Franca Basaglia (1983:43) considera que: "La menopausia es una realidad natural, pero es también una ideología, un veredicto de la naturaleza que se ha traducido como condena: se establece que esta mujer ya no es mujer porque no puede procrear más, y así esta mujer estará, también ideológicamente, dominada por la naturaleza. Pero se trata de una naturaleza fabricada, moldeada para servir a una cierta finalidad: obligar a las mujeres a aceptar una asimetría cultural, el nivel entre su propia condición y la del hombre".

Simone de Beauvoir (1949,I:367), fue pionera en concebir la menopausia como la posibilidad de autonomía y goce erótico de las mujeres sin el peligro y la angustia del embarazo, lo que ligado a la separación de los hijos y a la adultez de las mujeres las pone en posibilidad de plenitud: "Desde el día en que la mujer acepta envejecer, su situación cambia... ahora se convierte en un ser asexuado, pero cumplido, una mujer de edad. Se puede considerar que su crisis queda entonces liquidada. Pero

ción de la vida el cuerpo de la mujer, y como eje la sexualidad[22] en su ciclo vital.

La menopausia es la suspensión de la menstruación y significa el término de la fecundidad de las mujeres; forma parte del síndrome climatérico,[23] se caracteriza por la vivencia de malestares físicos, emocionales e intelectuales. Algunos de ellos ocurren porque concluyen hechos que en la cultura dominante, en particular en la ideología patriarcal de la feminidad, definen esencialmente a la mujer.

La menopausia en estas condiciones implica y constituye un problema de identidad genérica porque es síntesis de la terminación de las posibilidades de embarazo —cuerpo-para-otros— y, en el mundo de la "naturaleza" femenina, también de las posibilidades de maternidad. De manera profunda y personal, el retiro de la menstruación es vivido por las mujeres como experiencia íntima de pérdida genérica y, a causa de la asociación entre erotismo y la procreación en la sexualidad femenina, significa para muchas el término de sus experiencias eróticas como mujer-eros-para-otros.

---

no habría de concluir que en lo sucesisvo le será fácil vivir. Cuando ha renunciado a luchar contra la fatalidad del tiempo, se inicia un nuevo combate para ella: es preciso que conserve un lugar sobre la tierra".

Basaglia (1983:43) la concibe como un supuesto y un prerrequisito: "La menopausia debería representar para la mujer el momento de su liberación en cuanto a la maternidad como amenaza".

22 Langer (1980:87), caracteriza tres locuras femeninas: "...en la psicosis puerperal la mujer se llena de desesperación por creerse obligada a adoptar el papel femenino asignado, mientras que la depresión menopáusica proviene del sentirse vaciada por la pérdida de este papel, y el 'bovarismo' de la rebelión contra el lugar programado, pero sin la capacidad de ocupar otro, realmente propio".

23 En su trabajo *Menstruación y menopausia*, Paula Weideger (1979:81), define así el problema: "El síndrome climatérico es el nombre técnico para todos los síntomas asociados con la transición en los niveles hormonales sexuales durante un periodo de quince años. Durante este intervalo, las hormonas sexuales femeninas cambian desde los niveles altos de producción durante los años fértiles hasta una línea basica nueva y más baja que permanecerá más o menos estable por el resto de la vida. Aunque se piensa que los síntomas relacionados con la menopausia (la suspensión de la menstruación) tienen lugar cerca de la época de la menopausia, los síntomas del cambio menopáusico se pueden presentar, y lo hacen en cualquier momento durante el periodo climatérico".

Por estas consideraciones la menopausia es un atentado a la feminidad como atributo: a partir de ella las mujeres tienen una feminidad devaluada.

La menopausia es síntoma y señal del inicio de la vejez y, por el conjunto de pérdidas y finales de hechos que le son asociados, es conciencia de la presencia contundente de la muerte. La menopausia es un hecho político que contribuye a desvalorizar personalmente a las mujeres ya de por sí devaluadas como género. Así, en la tabla de valores que otorga mayor calificación a las jóvenes fértiles, las mujeres menopáusicas representan lo inferior.

Las mujeres menopáusicas enfrentan la doble devaluación genérica: por ser mujeres, y por ser mujeres que no tienen ya las cualidades consideradas esencia de la feminidad. Para las mujeres más ceñidas al esterotipo dominante de madresposa, para las más dependientes y definidas por el cuidado de *los otros*, la menopausia es la muerte real y simbólica de núcleos esenciales de su identidad, que en esta opción no son reconstituidos.

La crisis de la menopausia pone a las mujeres en desventaja, y además de los malestares mencionados, en ocasiones les ocurren de manera simultánea otros hechos que las lesionan aún más. Es entonces cuando aparecen las mujeres enloquecidas, sintetizadas en la categoría mujer rota: su ruptura está basada en el vacío que deja en ellas la ausencia cotidiana de *los otros*, en un paradigma vital que sólo da sentido a la vida por la presencia objetiva e interior, subjetiva y simbólica de *los otros*. Este conjunto de hechos es para muchas mujeres una locura de muerte.

La menopausia es en realidad la muerte del amor porque no hay a quién amar, la muerte del erotismo concebido para ser vivido con el dueño de la mujer, la muerte de la casa como territorio, y del hogar como espacio vital; finalmente es la muerte de un modo de vida dependiente de *los otros*, a quienes la mujer estuvo adscrita.

La dependencia de las mujeres en relación con los hombres, en particular frente al cónyuge en abstracto —como espacio a ser llenado, personaje en busca de un actor—, es una dependencia vital.

Si se realiza la dependencia vital, la vida toda de la mujer está estructurada y ella mantiene su coherencia en torno a esa relación

—aunque en la práctica no sea la suficientemente satisfactoria—; si no se realiza, la vida de la mujer se sigue definiendo en cuanto a esta dependencia vital pero en negativo, como insatisfacción, como carencia, como ausencia. El personaje —novio, amante, marido—, existe como exigencia económica, social, psicológica, erótica.

Las necesidades básicas existen, no son exigencias sociales ajenas, sino que han sido interiorizadas por la mujer. A pesar de esfuerzos, muchas mujeres no consiguen enlazarse con hombres concretos, particulares, con quienes realizar el programa de vida de la mujer-ser-de-otros. En esta dimensión de sus vidas, las mujeres existen por el reconocimiento vital que obtienen de la relación práctica conyugal.

La locura erótica

Es *una loca* la que anda con varios chavos al mismo tiempo, la que ha tenido muchos novios o amantes, la que abiertamente seduce a los hombres, y es temida por las otras mujeres que no reconocen en ella esa parte suya no realizada. Es la locura erótica de las mujeres-eros, novieras, de las que ponen cuernos, de las putas, de las prostitutas, de las amantes.

La prostitución es una de las formas de locura erótica social y culturalmente promovida que más espacio social ha ganado, y no es casual que esté referida al estereotipo de la mujer-erótica gozosa y satisfecha, o por el contrario, "ninfomaniaca" e insaciable. La transgresión de estas mujeres se da frente a las normas de fidelidad, monogamia y permanenecia de la conyugalidad exclusiva de las mujeres sanas, de las mujeres buenas. Es la locura de quien prescinde, como marca de identidad, de lo que define al resto: la maternidad, de quien encarna al eros, al mal. Es el delirio por ser la referencia negativa, por ser la infracción.

En sentido opuesto, hay otra locura erótica: la del erotismo conyugal inexistente, en el mundo que impone a las mujeres, desde la adolescencia, la obligatoriedad del nexo erótico-conyugal con los hombres. Se caracteriza por la imposibilidad de establecer o de mantener relaciones sólidas —durables, con responsabilidad y compromiso institucional— con los varones, debido a impedi-

mentos culturales como la edad, el deterioro físico, la manera de ser y otras condiciones sociales, que impiden a las mujeres la realización de su deber ser: cuerpo-erótico de *los otros*, por no acceder a las posibilidades de las otras.

La vía culturalmente aceptada para esta locura es la monjeril: es la renuncia a los dones y a la *naturaleza*, que motiva o lleva a las mujeres a adquirir un modo de vida que les permite no establecer la conyugalidad ni vivir la maternidad.

A pesar de cumplir, aún en el mundo del mal, hay mujeres que son desechadas, puestas fuera de uso (dejan de ser usadas y se ven impedidas para tener las experiencias que se derivan de su uso) y son arrojadas. Es la locura de la dependencia de los demás. La mujer objeto erótico requiere de un sujeto para ser reconocida y para reconocerse, para tener vida. Requiere ser usada, cosificada. Su locura se desprende de la vida especializada en la sexualidad erótica para el placer de otros. Es la locura del hipererotismo, frustrado, a pesar del buen desempeño. Se caracteriza por el autodesprecio de la mujer, por la no aceptación de sí misma, como concreción del mal, confrontada con las otras.

El bovarismo[24]

El bovarismo es la locura de la madresposa desbordada por un erotismo no subsumido en la procreación y en la conyugalidad. Se caracteriza por la rebelión a los límites estrechos de la familia y de la casa, y por la búsqueda "afuera". Por la no aceptación del dominio de los otros sobre la propia vida, en particular el dominio

---

24 "Si les hablo ahora de 'locas de amor' obviamente no uso un término psiquiátrico, sino popular. Juana la Loca, reina viuda de España, entró en la historia (aunque dislocada por el amor a su esposo muerto) por ser ejemplo para la mujer española. Así hay que ser siendo mujer y esposa. Ésta es vieja historia y ya pasó más de un siglo, desde que Flaubert nos describiera la triste locura de Madame Bovary. Pero el 'bovarismo' sigue actual entre nosotras, las mujeres de clase media. Y estar enamorada nos dice una feminista norteamericana, lamentablemente se convierte para muchas mujeres en una ocupación de tiempo completo. No hemos cambiado tanto, desde que otra 'loca de amor', la monja portuguesa medieval, Mariana, escribiera desencantada a su caballero francés 'que apenas ahora caía en cuenta de haber estado más enamorada de su amor que de él'" (Langer, 1980:137).

del esposo que invade, dirige, permite y ordena, y el dominio de los hijos dueños del tiempo, de la atención, de los cuidados de la madre. Las mujeres que enloquecen así no son opositoras a un modo de vida no experimentado. Por el contrario, la contradicción y el conflicto irrumpen en la cotidianidad de las madresposas que no se conforman, que no se realizan mediante los hitos de la feminidad dominante, pero que los tienen por deber.

Los intereses de estas mujeres rebasan el ámbito doméstico, pero ellas están cautivas, no tienen salidas. Algunas, sin romper con el marido ni abandonar a los hijos, buscan fuera. Creen, femeninamente, que su insatisfacción vital se debe a la falta de amor, y se convierten en amantes de hombres con quienes establecen, de nueva cuenta, vínculos de dependencia vital y servidumbre voluntaria. En ocasiones estas relaciones externas se vuelven también opresivas.

El drama ocurre por la falta de alternativas para las mujeres. El bovarismo es una locura porque no es una alternativa : Al buscar nuevos espacios de experiencia vital, las mujeres vuelven a esperar mágicamente que *los otros*, y el amor erótico, resuelvan su vida. Depositan su esperanza en que las diversas insatisfacciones derivadas de su modo de vida doméstico sean resueltas por un hombre, por el amante, quien adquiere por este hecho un poder absoluto frente a la mujer.

Al ser abandonada por su amante, Madame Bovary enloquece, se rompe, se desestructura, por el grado de dependencia vital al que llegó con él, por las expectativas frustradas en torno a su salvación, y frente a la insatisfacción de su vida. La muerte fue el camino de la locura de amor, locura de la dependencia, locura ante la pérdida del *otro* y frente a la imposibilidad de sobrevivir a partir del reconocimiento y el esfuerzo vital del *otro*.

Locura y sexualidad

Para las madresposas y para las mujeres-eros la locura tiene como fundamento la sexualidad y el poder. Surge de la contradicción de ser mujer: del desgarramiento entre el deber ser genérico y el querer ser de la mujer particular que no asimiló la aceptación, o que la asimiló al extremo. Los sistemas de consenso, las normas,

las creencias, pero también las condiciones materiales de la vida, no son suficientes en algunos casos para lograr la identidad: el deber, el querer, el poder y, finalmente, el hacer.

Las mujeres enfrentan mayores dificultades reales para responder a las expectativas trazadas en dos tipos extremos de condiciones sociales:

i) Las sociedades diversificadas y miserables, que tienen muchos espacios sociales nuevos, no previstos ni representados, no asimilados por la cultura de una manera positiva en la concepción del mundo y en las instituciones sociales y políticas.

ii) En el extremo, en sociedades con pocas posibilidades de situaciones vitales diferentes, combinadas con un elevado nivel de deber y con instituciones totales en cada resquicio social. De acuerdo con esta definición los microespacios de poder: los conventos, las cárceles, las familias, las prisiones, son totales, es decir, propicios para que en ellos se dé la locura de las mujeres.

La locura es entonces el espacio particular de las crisis de los antagonismos entre el modo de vida y la concepción del mundo. La locura de las mujeres es una vivencia radical. Su radicalidad reside tanto en el apartamiento del deber, como en su más extremo cumplimiento.

Mujeres adictas: la voracidad

Una forma de manifestación creciente de la locura de las mujeres es la adicción al alcohol, a las drogas médicas y a las otras. Simultáneamente, la adicción posee la característica de ser una de las medidas terapéuticas para enfrentar los males que la ocasionan. Este doble carácter del alcohol y de las drogas, como manifestación y fuente de reproducción de la locura, y como elemento terapéutico, es explicable si se concibe a la locura como defensa cultural frente a hechos de esa misma cultura.

La interpretación de la locura sólo tiene sentido si se la concibe como hecho cultural y no como negación de la cultura. Descifrarla significa de hecho realizar su traducción a partir del código cultural dominante, como exacerbación de hechos, sentimientos, actitudes, comportamientos estrucurados desde la norma, desde el poder. Freud lo planteó de la siguiente manera: "...es innagable

que todos los recursos con los cuales intentamos defendernos contra los sufrimientos amenazantes proceden precisamente de esa cultura a la que se culpa del sufrimiento humano...' (1930:3031).

Las mujeres que beben han transgredido uno de los tabúes centrales: la bebida fue en el pasado un atributo genérico de la masculinidad, en particular de la virilidad. Poco a poco se fue rompiendo la prohibición de beber a las mujeres y se combinó con la participación de las mujeres en ámbitos anteriormente masculinos. Gran parte de la vida social en esos ambientes está ritualizada con el alcohol, y el acceso de las mujeres muchas veces adquiere la forma de pasaje por el alcohol. Un sesgo de progresismo, liberalidad y autonomía se atribuye al hecho de que las mujeres beban, al grado que en la actualidad en muchos grupos es un deber de las mujeres; de no hacerlo pasan por puritanas conservadoras, sometidas.

La imagen de la mujer pública, además, tiene como elemento clave la ideologización de su autonomía como disposición erótica la cual está simbolizada en el alcohol. Así, poco a poco, de ser un atributo masculino, el alcohol se ha convertido en una prueba machista de autonomía de las mujeres. Autonomía que no es sino incondicionalidad al poder.

La adicción restablece para estas mujeres la relación de dependencia vital por medio del sustituto que llena la carencia, que evita la incompletud, el reconocimiento del fracaso, y la movilización para cambiar. El alcohol es un anestésico contra el dolor y el miedo que, por sus efectos, mantiene a las mujeres reproduciendo la desolación. Anestesiadas y genéricamente dependientes, las adictas obtienen en el alcoholismo la justificación objetiva a su impotencia.

El capital fabricante de estos productos convence a través de los medios de las bondades del alcohol como transportador, y su éxito se basa en la creación de expectativas de solución a las crecientes carencias masivas. Las mujeres son recipiente que cree en los fantasmas y en las soluciones mágicas, y muchas asimilan la asociación obvia y subliminal: el alcohol resuelve los problemas, el alcohol confiere atributos de éxito, erotismo, poder.

Las mujeres adictas no se autonomizan, sino que refrendan su obediencia, su liga primaria, en la dependencia vital y en la servidumbre voluntaria, con el poder, con *los otros*, ante su propio vacío, ante su dependencia de los demás. La voracidad genérica construida en las mujeres, es decir, la necesidad de engullirse en *los otros* de manera permanente para existir a través de ellos, se expresa en la voracidad implícita en las adicciones alcohólicas y de diversas drogas.

Las droga funciona como sustituto de *los otros*, y como hipnotizador frente al dolor de las mujeres de no estar más constituidas por las vidas de *los otros*.

Las mujeres beben por diversos motivos, pero todas lo hacen por hechos de su condición genérica: las jóvenes que se vuelven borrachas porque se les fue el novio (bovarismo) o las casadas que, ante la soledad de su devota fidelidad a maridos ausentes y polígamos, se consuelan con unas copitas. Las madres, que lo hacen porque se les enfermó o murió un hijo, y lo hacen de "puro dolor".

Las mujeres malas, que beben porque es parte del erotismo, por ejemplo, las ficheras deben beber con los clientes para vender las copas, para "calentarlos", y pasar a la cama. Las amantes, que empiezan bebiendo en la transgresión, con la pareja, y que se la siguen ante la imposibilidad de apropiarse de él, porque ya es "de otra".

En la adicción femenina y en su incremento se conjugan varios fenómenos:

Una cultura adicta: que institucionaliza en la ritualidad social el tabaco, el alcohol, y otras drogas con diversos grados de permisividad, como supuesto vehículo simbólico de comunión. Su utilización se basa en la imaginación de que a través de ellas se accede al encuentro con el otro, al establecimiento de pactos afectivos, a la diversión, al placer, a la felicidad, al consuelo. Es imposible para muchas mujeres imaginar la experiencia de esos estados sin la utilización de drogas, que otorga a quien las consume y ofrece, rango y prestigio.

La adicción masiva al alcohol y al tabaco se ha logrado con campañas educativas permanentes a través de aparatos hegemónicos tan poderosos como la televisión, la radio, la prensa. Es la

internalización ideológica más sistemática y poderosa (por masiva y vicaria) que se haya realizado en la historia. Se induce y se reproducen el tabaquismo, el alcoholismo y la drogadicción, y se difunden a la vez, las formas específicas de llevarlos a cabo. En la fantasía colectiva tienen el significado de ser vehículos que transportan al mundo del placer, de lo confortable, del éxito, del poder.

No obstante, no se concibe al alcoholismo ni a las otras adicciones como hechos compulsivos de dominación social y cultural, mucho menos se les identifica como política que reproduce de manera ampliada la opresión.

La utilización de estas drogas se extiende cada vez más en todos los tejidos sociales públicos y privados y, aunque en el pasado las mujeres podían beber sólo en los rituales privados, ahora se conjuntan los siguientes fenómenos:

La expansión de las mujeres a espacios e instituciones, en los que se les exige fumar beber, fumar tabaco y mariguana, y tomar drogas, como pruebas de autonomía, de madurez, de "liberación". Las diversas adicciones se han convertido también para las mujeres en pruebas de pasaje de grupos de edad, en particular de la niñez a la adolescencia: empezar a fumar y a beber es parte de crecer,[25] y es también signo de desmarque de las formas más tradicionales de ser madresposa en las diferentes edades y estados.

A pesar de la generalización de las adicciones y de que éstas sean signos de ciertas formas de feminidad, en la actualidad, tienen límites: las mujeres deben fumar, beber, y tomar chochos, pero con "moderación", nada peor que una mujer borracha. Las beodas, las alcohólicas, las pasadas, se convierten en malas, en locas, en mujeres fallidas, inadecuadas, que acaban por ser despreciadas por su falta de límites, porque no se miden.

Se concibe el paso que va de fumar al tabaquismo o de beber

---

[25] Hay grupos sociales en los cuales la adicción a las drogas se inicia en la infancia tal y como ocurre en la Ciudad de México. La drogadicción es una de las formas de la miseria y de la opresión infantil. En otros casos el alcoholismo se inicia en el destete, ocurre así entre algunos grupos étnicos otomíes, mazahuas y otros, en que los niños pasan de la leche materna al pulque, y se la siguen con la ritualización alcohólica de sus vidas.

al alcoholismo, como un problema de voluntad o falta de ella, lo cual resulta además, imperdonable.

Pero ¿qué es lo que no se perdona a las mujeres adictas? La línea divisoria es la incapacidad de control, la desestructuración de la mujer básica, porque sobre su coherencia e integridad se construye la seguridad vital en el grupo doméstico y en el ámbito de la reproducción de cada cual. Porque en la concepción del mundo, la mujer es asiento simbólico de la permanencia del universo. La debilidad que desestructura a las mujeres y las desborda, las manda al mundo de la locura, del otro lenguaje, de otra racionalidad.

Las mujeres adictas contravienen su esencia, y con ello la de *los otros*, porque dejan de ocuparse de *los otros* (parcial o totalmente), dejan de ser sus madres o sus cónyuges. Y en un acto de egoísmo (inaceptable) se ocupan de sí mismas —como se les ha enseñado que es posible obtener gratificación—, y se desentienden de los otros: dejan de ser para y de *los otros*.

¿Cómo es posible que quienes están para reproducir, reponer, cuidar, vigilar la vida de los otros de manera cotidiana, para toda la vida y en cada momento, se descuiden? Tal es la razón de que el alcoholismo y la drogadicción de las mujeres sea vivido además, como abandono. La "debilidad" y la precaria existencia de la adicción destinada a ellas mismas, y el abandono a los otros, es lo que permite a las mujeres pasar de heroicas (machas) transgresoras a alcohólicas desahuciadas: locas.

La misma opresión femenina: el estar y sentirse humilladas, discriminadas, usadas, no reconocidas, carentes, y en particular, el hecho de que socialmente no se reconozca su opresión genérica, crea en las mujeres un sentimiento de abandono existencial, de orfandad, que puede ocasionar la adicción. Alcohólicas y adictas a los fármacos lo justifican como un acto de apropiación simbólica de lo que les ha sido quitado, de aquello en lo que no han podido participar; como un acto de reparación del dolor, como un consuelo.

En la carencia y la opresión las mujeres encuentran estímulo a la adicción.

La generalización de contradicciones que impiden a las muje-

res la realización de su feminidad, de su ser mujer, o por el contrario la inexistencia de opciones positivas para muchas que no aceptan el esquema de feminidad dominante: vivir estas frustraciones resulta doloroso y difícil.

Las mujeres buscan paliativos que aminoren sus sentimientos de impotencia, rabia, culpa, angustia, miedo, y sobretodo el vacío vital, y recurren a las drogas y al alcohol para saciarse y como medida terapéutica. Muchas sobreviven en la adicción, unas cuantas se someten a otras curas para dejar de ser adictas, y algunas son encerradas en los asilos, en los manicomios y en los hospitales, como "enfermas mentales."

Las monjas

> *¿Qué mujer no es monja, ofrecida, abnegada, sin vida propia, apartada del mundo?*
>
> Las Tres Marías

Las monjas son una forma cultural aceptada de locura femenina. Al volverse monjas las mujeres pueden hacer y dejar de hacer cosas que en el mundo, en otro contexto, serían consideradas como locura, tales como su negativa a relacionarse social y sexualmente con los varones, a tener hijos, su permanencia en la vida en estado virginal, su encierro, su adoración de alguien inexistente y sólo existente en su propio discurso, invisible para los no creyentes, e incluso para muchos creyentes que no aceptan por ejemplo que las monjas están casadas con Dios: "¿cuál marido, cuáles hijos? Por eso, porque es puro cuento todo eso, es que están tan amargadas, son unos cuervos".[26]

Las beatas

Asisten a las iglesias a curar su espíritu con los sacerdotes por medio de la penitencia (confesión), por la asistencia a rituales y la ejecución de diversas prácticas. Hay distintos grados de acercamiento a la iglesia y a la religión para enfrentar los sufrimientos del espíritu; sin embargo, entre las mujeres dominan dos formas:

---

[26] Véase el capítulo X. Las monjas.

una es la idea de que sólo existe consuelo para las penas, la otra es que es posible superarlas y encontrar la gracia. Sin embargo predomina la idea del consuelo, basada en la naturaleza sufriente de los humanos a partir del pecado.

Las seglares se relacionan con la iglesia y participan en ella como fieles creyentes cuya aproximación es exterior: las cofrades y adoctrinadoras que se mantienen en los dos mundos, hasta las "beatas" llamadas "ratas de sacristía" que de hecho se refugian en los templos.

Las beatas, bienaventuradas del cielo, son personajes singulares, que encuentran formas social y culturalmente aceptadas para vivir su no aceptación, su diferencia: su locura. Se mantienen fuera de la clasificación política de locas, aunque ideológicamente sean vistas como tales. Las hay jóvenes, pero son en general viejas, visten el negro del luto que en ellas significa castidad, y han llegado al extremo de encerrarse en la iglesia sin ser monjas, ni parte de la institución. Son elementos populares que se adhieren a la iglesia.

Enloquecidas, es decir, con dificultad para relacionarse con los demás, son generalmente mujeres solas (sin marido y sin hijos), establecen la dependencia vital y la servidumbre voluntaria con la iglesia, y con los curas y sacristanes. Entre las mujeres, se distinguen por ser prejuiciosas, y son creyentes exacerbadas, por eso según Alonso (1982), se les llama "mochas", con el sentido de: "mutiladas, truncadas, incompletas [que] se conjuga, tal vez, con la denominación atribuida de legas de convento".

Las beatas pasan el día en la iglesia, siempre rezando, con el Jesús en la boca. Viven de vender estampitas, escapularios, santitos, milagros, entre rezos y olor de santidad. Se encuentran transportadas al reducto de la religión, que abarca toda su experiencia subjetiva, y de la iglesia que da contenido a sus vidas y las resguarda de cumplir con papeles, funciones y relaciones que deniegan.

Son las beatas ermitañas en la ciudad, recelosas e introvertidas, su mundo imaginario está poblado de santos y ángeles que las protegen del mal que llevan dentro. Por eso son las más fervientes defensoras de un mundo casi dominado por el pecado, al que es

necesario salvar. Dedican su vida a la iglesia para salvarse por proximidad territorial, casi por contagio.

Las brujas

La bruja me dicen/ porque regreso/
a mi cueva/ para estar más/ cerca
del/ sol y de/ la muerte/ para
celebrar/ las señales del/ agua y el/
aquelarre de mi/ soledad. La bruja/
porque rondan/ entre las raíces/
de mi escoba/ papeles y
fantasmas-sirenas-duendes/
y el alfabeto/ con el lápiz encendido/
en la mano./ Bruja me dicen/
por mi dorado cabello/ como un
incendio de foresta/ por los ojos
celestes como/ cristales y adivinanzas./
Y si bruja soy/ vengan a mí/ para
encender las velas/ despeinarme
el cabello y bailar/ en una
orgía benigna/ bailar/ y escribir/
un últimoprimerpoema.

La bruja me dicen. Marjorie Agosin[27]

Bruja en la cultura patriarcal es un insulto, una satanización, y un estigma; quien es bruja se coloca en la parte mala del mundo, porque la bruja encarna simbólica y míticamente a la malamujer: malamadre, madrastra, mujer erótica, etcétera.

La brujería se encuentra en la dimensión de la locura porque remite a lenguajes, códigos y contenidos diferentes a los dominantes y además prohibidos. La bruja es mujer tabú porque trae con ella otra dimensión del mundo.

En ocasiones es un poder, cuando forma parte de la concepción dominante del mundo, cuando es parte de la norma. En cambio, cuando su uso, sus prácticas y sus rituales ocurren en un ámbito cultural diferente, la valoración es de descalificación, se la

27 *FEM* III, 9:47, México, 1987.

coloca en el mundo del mal y en él se reconoce su poder en la devaluación.

Mary Douglas (1976) sostiene que en África, el aumento desequilibrado del miedo a la brujería sobrevino al contacto entre los africanos y los europeos. En cambio, sin esta interferencia la brujería era considerada un espacio positivo y permitía descargar agresiones, tensiones, enfrentar abusos de autoridad y de poder. En México ocurre lo mismo. No se trata de que la brujería no ocasione temor. Pero en las culturas de las que forma parte integrante, es un espacio político que permite ajustar cuentas.

Las brujas, en este sentido, no son figuras del mal y no están disociadas de las comadronas, médicas privadas, chamanas buenas, quienes también hacen brujería. La concepción de bruja como *mala* sobreviene en medios que no reconocen la sabiduría positiva de la experiencia de la chamana y de las mujeres. Otras brujas están ligadas a la sabiduría esotérica de diversas fuentes ideológicas tanto orientalistas como de prácticas modernas surgidas en sociedades desarrolladas.

Son diversas las brujas que pueden manipular los poderes humanos: chamanas, médicas comunales y familiares, parteras y yerberas; psicólogas, terapeutas y psicoanalistas, ajustadoras culturales. El mal de estas brujas consiste en que su capacidad de movilizar poderes humanos ligados a lo oculto deviene de sabidurías específicas, y las mujeres tienen prohibidos el poder y el saber. Las brujas referidas al catolicismo, las satánicas, las cartomancistas, las adivinadoras del futuro, las videntes. Las curanderas, las espiritualistas, cualquier mujer que hace el mal o que tiene parte del estereotipo de madremala: las madrastras, o las mujeres que hacen sufrir.

La categoría bruja en nuestra culturas encierra las más diversas matrices culturales, actividades y roles femeninos, sin embargo, el contenido profundo consiste en la descalificación de la mujer a quien se le dice bruja. El concepto bruja es clasificador: la mujer que es bruja pertenece a lo inaceptable, a la negación, a lo desconocido y todo lo desconocido es malo, pertenece al mal. Su diferencia con las demás mujeres está en su lenguaje, en sus códigos y en sus prácticas diferentes.

La primera diferencia consiste en que la bruja posee un saber propio que le da poder. ¿Cómo es posible una mujer sabia y con poder? Si lo tiene es que encierra algo malo.

En la mentalidad católica, la génesis del poder femenino es el mal; el poder que lo ampara es el Diablo: la bruja es mujer aliada del demonio, está sometida a él, le obedece. Entra en contradicción con la grey femenina constituida por mujeres súbditas, y fieles, por mujeres obedientes, sumisas, no aliadas del poder.

Por ser aliadas de la deidad del mal y del pecado, las brujas son la mujer-pecado. Su pecado se funda en la desobediencia, en la sabiduría y en el erotismo. A diferencia de la relación de la mujer con Dios cuyo hito consiste en la anulación del erotismo, de la posibilidad de decidir, y de la sabiduría, la bruja hace un pacto con el diablo: pacto erótico colectivo. Se basa en la alianza de mujeres quienes en un ritual erótico se alían con el diablo para tomar sus poderes y hacer el mal o el bien para ellas y lo más importante, para actuar sobre los demás al manipular fuerzas.

Desde luego las brujas, en tanto mujeres, quedan también sometidas al diablo, encantadas, embelesadas por él, sujetas a él y a su deseo.

En relación al contenido de la brujería, Douglas (1976:36) considera que "en una investigación sobre la brujería como principio de causalidad, no se postulan seres espirituales y misteriosos de ninguna clase, sólo los poderes misteriosos de los seres humanos. Esta creencia tiene el mismo tipo de fundamento que la creencia en la teoría de la consipración en la historia, en los efectos mortíferos de la fluorización o en el valor curativo del psicoanálisis, o en cualquier proposición que se pueda presentar en forma no verificable. Entonces, el problema que se plantea no es ése sino el de la racionalidad".

Las brujas son mujeres que escapan a la racionalidad dominante, porque sus prácticas de brujería son un hecho, o porque sus conductas o comportamientos extraños a sus jueces, les hacen clasificarlas como raras, como diferentes, como brujas. En ambos casos, bruja significa ser irracional, quiere decir loca, mala. Las brujas entonces son calificadas con un código del poder en el que se les atribuyen poderes incontrolables por la norma y sus institu-

ciones, cuyo lenguaje no es convencional y cuyas creencias discrepan de las generales, tal vez sólo en su radicalidad, pero son diferentes.

La bruja es la mujer con poder que hace el bien o el mal. Sin embargo, aunque su brujería sirva para hacer el bien, el sólo hecho de aceptar que tiene poderes particulares sobre los otros, hace que su valoración sea negativa: la bruja es la mujer poderosa que hace el mal.

El esquema de la racionalidad dominante exige de la mujer que no tenga poder, que si lo tiene, no lo exhiba, que no actúe sobre los otros, más que en las formas maternas o eróticas aceptadas, que no sea inteligente, ni autónoma, ni poderosa, y que no sea mala. Incluso la ciencia, en particular la antropología, divide conceptualmente en ocasiones en magia negra y blanca los campos de la acción mágica, fundamento de la brujería. Al grado de que a la magia blanca se le llama magia y a la magia negra, brujería. El concepto básico que incluía lo bueno y lo malo dio paso a la defición exclusiva de brujería como maldad. La antropología utiliza categorías discriminatorias de otras racionalidades como categorías neutras para definir fenómenos reprobados.

La brujería es en esta dimensión una traducción de la locura genérica, y la bruja es la encarnación del mal en abstracto, pero síntesis y abigarramiento de la posible y concreta maldad femenina, encarnada en el erotismo, en la sabiduría y en la alianza de mujeres, aplicadas a desarrollar nuevos conocimientos y a movilizar poderes para modificar el mundo.

En el mito lo central es el encuentro erótico de la bruja con el Diablo —el otro hombre potencial, el del deseo en un mundo monogámico y casto para las mujeres—, Deidad del mal y del erotismo vuelto pecado, quien logra la desobediencia, la infidelidad, la sensualidad de la mujer.[28]

---

[28] Bruja, rito y mito, pacto diabólico subvierte bajo su dominio.

Malasmadres
Todas las mujeres son malasmadres, porque ninguna de ellas puede por sí misma cubrir real y simbólicamente los requerimientos maternos de *los otros*. Este incumplimiento en la maternidad es identificado simbólicamente con la maldad y, en esa dimensión es contenido del cautiverio que significa para las mujeres su incapacidad para satisfacer a los otros. El cautiverio de la maternidad y la maldad materna son negados o ignorados como contenido de vida de las madres, pero son los vividos en diversos grados de conflicto por todas. En la cultura que homologa maternidad con goce y bondad, sólo algunas madres, las menos, son concebidas como y erigidas en malasmadres, es decir, sólo algunas madres actúan socialmente la maldad de todas.

Malasmadres son las mujeres cuya maternidad atenta y critica en acto los estereotipos dominantes de la maternidad, de la institución maternal y de la madre. Las fallas, el desamor, la falta de cuidados, y las agresiones no aprobadas, constituyen evidencias de que ciertas madres no pertenecen al ámbito correcto del universo. Para las diversas ideologías dominantes las malasmadres se ubican en la maladad y en el pecado, en la disfunción y en la anomia, o en la sinrazón, en la locura:

> "...la ausencia de amor se considera un crimen imperdonable, que ninguna virtud puede redimir, la madre que experimenta esos sentimientos está excluida de la humanidad, puesto que ha perdido su especificidad femenina. Semimonstruo, semicriminal, una mujer así es lo que habría que llamar 'un error de la naturaleza" (Bardinter, 1981:230).

A pesar de la consagracion laica y religiosa de la maternidad como esencia de la mujer, cien millones de niños deambulan abandonados en las ciudades del mundo, según UNICEF. Y se trata desde luego, de los que han sobrevivido al abandono.

Centenas de miles de niños mueren por este hecho, o por infanticidio, y las estadísticas no lo reportan, porque se atribuye la causa de su muerte a otras circunstancias: causa desconocida, desnutrición, asfixia por ingestión inadecuada de alimentos, por

quemaduras, envenamiento, caídas, y otras, todas consideradas accidentales. Es decir, por consecuencias físicas de enfermedad mal cuidada, de mal trato o desatención imprudente.

¿Cuántos morirán por accidentes domésticos provocados por los adultos, en particular por las madres? Son tantos los peligros permanentes a los que sobreviven los pequeños, y son tan grandes las necesidades vitales de los menores que mueren si no se atienden. ¿Qué sucede cuando no reciben ni ese trato, ni pueden ser confiados a la madre, quien los cuida sobre todas las cosas, y los ama más que a sí misma, aquella que es en ese sentido, ser de sus hijos?

¿Cómo es posible que la madre abandone al ser más amado? ¿Será acaso que padece alguna enfermedad o disfunción en el "instinto maternal", o en el "amor maternal"? Badinter (1981:13) considera que en la actualidad, cuando menos en ciertos ámbitos, ya no se cree en el instinto maternal, que los conceptos de instinto y naturaleza humana "están desprestigiados".[29] ¿Será que en la actualidad la locura materna se extiende entre las mujeres?

El abandono

Grados de abandono. La sociedad considera distintos grados de abandono, entre ellos, sólo uno sancionado jurídicamente. Se concibe como abandono todo interés personal o cualquier actividad de la madre, distinta a la maternidad, cuando sus hijos son pequeños. Se considera abandono también, el que las madres tengan cualquier otro interés vital, y la dedicación de la madre a

---

[29] Badinter (1981:14), sin embargo, hurga en la afectación que provoca el desamor materno: "Abandonamos el instinto por el amor, pero seguimos atribuyéndole a éste las características de aquél. En nuestro espíritu, o mejor dicho en nuestro corazón, seguimos concibiendo el amor maternal en términos de necesidad. Y a pesar de las intenciones liberales, experimentamos siempre como una aberración o como un escándalo a la madre que no quiere a su hijo. Estamos dispuestos a explicarlo todo y a justificarlo todo, antes que admitir el hecho en su brutalidad. En el fondo de nosotros mismos, nos repugna pensar que el amor maternal no sea indefectible. Tal vez porque nos negamos a cuestionar el carácter absoluto del amor de nuestra propia madre".

algo diferente es vivida como desatención inexcusable. De ahí que se plantea como abandono de los hijos en la salida de la mujer de la casa, cualquier ocupación, estudio o trabajo.

Éste es el síndrome del abandono a partir de la concepción de la maternidad como definitoria del ser mujer, y de considerar, en consecuencia que es de tiempo completo, y que debe realizarse a cada instante. De ahí la incompatibilidad con cualquier actividad o interés de la mujer. Aunque hay grados, la escencia es que trabajo y maternidad se plantean como antagónicos. El mayor abandono consiste en que la mujer realice cualquier actividad gratificante, lúdica, de diversión, o simplemente el que esté ociosa.

De esta concepción de la maternidad y del abandono deriva la caracterización de malas madres a las mujeres que trabajan sòbre todo fuera de la casa. Son malas madres las que dejan a los niños (custodiados) para hacer política, o para andar de mochas en la iglesia; lo son quienes usan su tiempo para divertirse y pasear. Es abandono que la madre use tiempo para estudiar —en el estudio de mujeres que son madres se combinan la edad, cuando es avanzada, con la maternidad y la conyugalidad, lo que agrava el atentado contra su ser para otros—, o lo que es lo mismo "para andar de mensas ahí nomás baboseando" (balance de un cura en torno a las mamás que hacen otras cosas).

Así, los juicios morales sobre el abandono de los hijos son idealistas y estereotipados, corresponden con la ideología de la feminidad. No emergen de confrontar las necesidades de las mujeres de estudiar, trabajar, salir a la calle, tener amigos, o descansar. Ni siquiera se toleran cuando se trata de obligaciones que la mujer cumple en contra de su voluntad, para mantener y criar a sus hijos y, en ocasiones, al cónyuge.

El problema es político, lo inaceptable es la capacidad de las mujeres para optar y, en una jerarquía de valores trastocada, preferir otras actividades a las domésticas, otro territorio a su casa, otra plenitud que la materno-conyugalidad.

La locura de estas madres trabajadoras o estudiantes, o simplemente de todas las madres cuando desean algo diferente a volcarse en la atención de *los otros*, consiste en que ellas han sido constituidas como madres. Es decir, las madres tienen la necesidad

sentida subjetivamente de ser madres todo el tiempo, cada instante. Cuando las madres desarrollan otros deseos, surgen confrontados con su necesidad de atender en ese momento las necesidades de *los otros*. En general, ellas tienen además problemas para disponer de su tiempo, para lo que requieren de la presencia de otros. Para que una madre haga cualquier cosa, aún de su trabajo invisible, hay otra mujer que la sustituye en los cuidados maternos de hijos menores, pero también de los mayores, del cónyuge y de la casa. Los problemas prácticos para hacer otras actividades se incrementan con los problemas subjetivos.

Es generalizada la culpa de las madres que destinan su tiempo y sus energías vitales a cosas diferentes de su casa, su marido, sus hijos o su familia. Las mujeres que salen a trabajar, a estudiar, a divertirse, de vacaciones, o simplemente a la tienda, al banco o al mercado, viven cada separación de los hijos, como un verdadero abandono, aunque los dejen en custodia. Esta culpa materna y la vivencia afectiva del abandono, tanto por ellas como por *los otros*, es la consecuencia de la especialización maternal de las mujeres. Los sentimientos de ansiedad, angustia, y finalmente la culpa, son mecanismos subjetivos de reproducción de la maternidad exclusiva.

"Olvidado de mis padres la caridad me recoge." Se trata de la leyenda que identificaba los objetos de uso cotidiano de niños abandonados y atendidos por instituciones que la sociedad creó de manera privada, como parte de la iglesia, o públicamente en las instituciones gubernamentales.

Desde épocas tan remotas como 1532 en que Vasco de Quiroga fundó el Hospicio u Hospital de Santa Fe, se identifica un problema social serio, en torno a los niños abandonados. El del Real de 1533 y el de los Desamparados de 1582, ubicados en la Ciudad de México: "tuvieron nodrizas y aposentos especiales para atender a las criaturas abandonadas por sus madres en la vía pública, especialmente a las puertas de esos establecimientos y de los monasterios...".[30]

---

[30] *Enciclopedia de México*, 7:27.

Como sucedió con las instituciones tutelares y de custodia, fueron las Hermanas de la Caridad quienes se hicieron cargo del hospicio, y la emperatriz Carlota apoyó su desarrollo. En 1946 se transformó en una instiutución de salud del Estado, el Internado Nacional Infantil que ya no existe. Sin embargo, hay un sinfín de instituciones de protección a los desamparados, las llamadas casas cuna públicas y privadas, internados —en que los niños adoloridos, y nuevamente abandonados o salvados de padres autoritarios en exceso, esperan indefensos que alguien los adopte. La adopción significa para muchos la libertad: salir, traspasar los muros, tener una casa y una familia. Sin embargo, como los niños que están en estas instituciones son miserables, el problema de clase hace muy difícil su adopción.

En general son abandonados niños de clases consideradas inferiores, son morenos (en una sociedad clasista y racista) y quienes pueden adoptar niños por lo general tienen dinero y el niño no queda con la familia, no va con el tipo físico de los padres, etc. Además, el hecho de que puedan estar lesionadas sus facultades tanto por la desnutrición como por la pésima atención, hace que pocos niños sean dados en adopción; al crecer pasan a otras instituciones tutelares, hasta que son adultos y supuestamente capaces de sobrevivir por sí mismos.

La sociedad genera sus propias formas para el abandono, donación, y regalo de niños: conventos, grupos ligados a parroquias, médicos y hospitales, que consiguen niños en adopción precisamente porque tratan a madres que abandonarán a sus hijos al nacer. De hecho son tiendas o mercados de menores para consumo familiar.

Quienes compran niños, los adoptan con el interés de constituir una familia o de integrarlos a la existente. Sus fines no son los de explotación de menores. El procedimiento en los conventos, con los curas, o con grupos de beatas, es el siguiente: muchachas embarazadas que no quieren tener al hijo acuden a ellos. El camino en general se inicia con la confesión al sacerdote, del pecado cometido y de la dificultad para asumir la maternidad; el sacerdote convence a la muchacha para que no aborte, que lo tengan y que habrá buenos cristianos que se ocupen del niño. Las conducen con

las religiosas y ellas se encargan de lo demás. En ocasiones la embarazada va a vivir al convento durante la gestación, sobre todo si es muy pobre o si la represión familiar es severa. En otras, se presenta hasta el momento del parto.

Por su lado, las parejas encargan niños, se ocupan a veces de los gastos desde el embarazo, y del parto; pagan también por los servicios, o lo que es igual pagan por el niño. Los padres adoptivos no conocen a la progenitora y priva además del anonimato, el secreto. La obligación de quienes compran es la aceptación del infante cualesquiera sean su estado y su apariencia. En general no son mostrados a la progenitora, la cual no se transforma en mamá. En cambio es entregado el mismo día o a los tres días —como ocurre en las clínicas y maternidades normalmente—, para que los padres adoptivos se conviertan lo más temprano posible en padres, en sus padres.

Existe un comercio mundial de niños abandonados, y muchos de ellos que no son acogidos en instituciones vagan en la indigencia en las ciudades donde pueden vivir en bandas al cuidado unos de otros, entre el pequeño delito, y los mil y un trabajos para sobrevivir, las drogas, la policía. Niños abandonados y robados son vendidos en el mercado que surte de niños a hospitales del llamado primer mundo: se trata de niños destinados a la muerte para que sus órganos sean trasplantados a otros niños que los requieren para sobrevivir, o para experimentación médica.

Quien no tiene mamá, papá o una familia, está desamparado. La reproducción vital debe ser privada. En el campo, los abandonados son adoptados por familias; no es como en las ciudades, en el mundo rural los niños no sobreviven solos. En cambio en la ciudad, los niños andan en las plazas y calles céntricas, en los mercados y rondando las iglesias; las niñas corren más riesgos porque de inmediato son sometidas eróticamente.

Hay prostitutas que fueron niñas abandonadas, apropiadas por tratantes, que las vendieron a una casa o burdel donde las explotan. Para una de ellas, "la señora, las muchachas y el cojito son como una familia y la señora no es tan mala como vivir en el mercado". Lo que no le gusta es que se cansa "porque conmigo pasan muchos, les gusta que estoy chica y no fodonga como las

otras. A mí me gusta más que como vivía antes, tengo siempre mi cama y comida y una casa donde estarme, antes no. Hasta gano mi dinero, aunque la señora me quite lo del cuarto, lo del jabón, lo de la comida y quién sabe qué, pero sí me queda para mí. Mi mamá me perdió en la estación una vez que vinimos al mercado, no me quería y me pegaba todo el día. La tenía yo que servir y andaba yo toda piojosa. Hasta se despidió mucho de mí y luego ya no apareció, tenía yo diez años, ora ya tengo trece y si me la encuentro no me voy a ir con ella" (testimonio de Liz, prostituta).

Abandono materno

Destaca en los hechos relatados el presupuesto de que el abandono es realizado por la madre. Es posible que efectivamente, la madre realice el acto físico del abandono e incluso sea quien tome la decisión de hacerlo. Pero cabe la pregunta ¿y el padre de la criatura? ¿cómo es que no detuvo a la madre, cómo es que no se lo impidió? Probablemente no se dio cuenta, estaba fuera. Pero al volver ¿porqué no la buscó? Debería haber miles de denuncias de padres privados de sus hijos por las madres, quienes en un acto reprobable conculcaron sus hijos a sus padres. Pues no hay. No hay denuncias de padres reclamando hijos abandonados.

Entonces, ¿porqué se culpa a la madre? Porque sólo ella es finalmente responsable de los hijos, en una norma que rebasa la ley la cual plantea a la paternidad responsable como una institución compartida con obligaciones de ambos padres. Pero además, ¿sería posible que miles de padres callaran la pérdida de sus hijos? No, lo que sucede es que las madres que abandonan hijos son a su vez mujeres abandonadas, madres solas.

Entonces, el abandono materno cobra otra dimensión. Estas madres no abandonan a hijos plenos que en otra circunstancia crecerían en familia. No. Ellas abandonan a hijos de quienes son objetivamente responsables, no pueden cargar con ellos. Desisten, impotentes para enfrentar la maternidad en soledad o en minusvalía (física, emocional, laboral, económica). Algunas lo hacen a pesar de situarse en el mal moral, en el delito, que por su condición genérica es un mal vital.

Abandonar a un hijo significa simultáneamente, mutilar la

maternidad de la vida propia de la mujer, y la realización de la pérdida deseada del hijo. Para la madre, el abandono del hijo es una muerte real y simbólica de una parte de sí misma, debido a la definición básica de la maternidad sobre la feminidad.

Hay mujeres que abandonan a un hijo y se quedan con los otros; más aún, hay quienes regalan unos hijos y después tienen otros. Estas mujeres ejemplifican que a pesar de la especialización de las mujeres en la maternidad, no siempre están dispuestas o son capaces. Y también muestran que mujeres que han abandonado hijos no quedan impedidas para la maternidad. Si cambian sus condiciones de vida y su propia subjetividad es posible que estén en capacidad y disposición para ser madres.

"La regalé, porque esa niña estaba embrujada y me hacía mal. Desde que nació hasta que la di me echó el mal, fue cuando me quemé, además nunca quedé bien del parto y no di leche, y se me fue el señor porque la maldita escuincla se la pasaba chille y chille. Nomás pelaba unos ojotes, era mala, ya me estaba llevando. Por eso, fue por eso..." (testimonio).

Pero aun el abandono total, emocional y físico, con padres sustitutos, es vivido y conceptualizado como la ausencia de la madre, la madre es quien se va y abandona al hijo. La diferencia con otras formas de abandono es que no lo pone en condiciones de absoluta vulnerabilidad, sino que lo deja con otros parientes, o amigos para que ellos se ocupen de la criatura.

Se trata del grado extremo de la transgresión de la mujer como ser para otros. Ante los hijos opta, decide que no, que se ocupa de sí misma. En este punto es necesario detenerse, a pesar de la cultura maternalista, de la ideología sobre el instinto o el amor maternal como marco de referencia, y como fuerza estructuradora de la mujer misma: ¿Y el padre? ¿y la familia? ¿y la sociedad entera? Como no funcionan alternativas positivas para la crianza, la madre es la culpable, en una sentencia que hace evidente la sanción social de que sólo la madre es responsable de los hijos.

El abandono total de los hijos ocurre cuando se pone al hijo vulnerable frente a la muerte. Las madres son quienes realizan este tipo de abandono, precisamente porque debido a la división genérica de los cuidados, les corresponde el cuidado vital de *los*

otros. Los padres no cometen esta falta, porque ellos no se ocupan de estos aspectos vitales de los hijos.

En general es la madre quien deja al niño abandonado sin atención. Como los niños pequeños requieren de sus cuidados sobre todo alimenticios y emocionales para sobrevivir, la madre que abandona al niño a sabiendas de que nadie lo atenderá, lo hace para que muera. La conclusión de este tipo de abandono es la muerte. Es una forma de homicidio, por omisión. Ocasiona la muerte la única persona capaz social y culturalmente de dar elementos para la vida. La madre conculca la vida al hijo al abandonarlo y no dárselos, y sobreviene la muerte requerida por la madre.

El abandono de persona es un delito que contempla diversas formas y grados de abandono. Su contenido esencial es el daño que se inflinge al dependiente vital al desatenderlo, al descuidarlo. El abandono es grave por las dificultades o la imposibilidad del dependiente para sobrevivir por sí mismo. Existe abandono del esposo a la esposa, de los padres a los hijos, del transeúnte al herido, del adulto al anciano o al enfermo, etc. Pero por lo que se refiere a los menores, la ley concibe de esta manera el delito:

"Al que abandone a un niño incapaz de cuidarse a sí mismo o a una persona enferma, teniendo obligación de cuidarlos, se le aplicarán de un mes a cuatro años de prisión, si no resultare daño alguno, privándolo, además, de la patria potestad o de la tutela, si el delincuente fuere ascendiente o tutor del ofendido" (Código Penal, Art. 335, Cap. VII).

Paternidad y abandono

La importancia del abandono de los niños radica en su dependencia vital para sobrevivir debida al proceso de neotenia,[31] así

[31] La dependencia vital de los niños se debe a la neotenia y a la neotenia sociocultural, de ahí la gravedad del abandono de los niños por parte de sus padres y, en el mundo de la obligatoriedad de los cuidados maternos, específicamente de su madre, así como la inadecuación de la sociedad para hacerse cargo de los menores. La propiedad privada sobre los hijos y la obligatoriedad de la familia como espacio doméstico, se concretan en una familia y una madre para cada criatura; si no los tiene, está en peligro de morir. Véase el Cap. X. Las madresposas.

como en su necesidad de pertenencia social, de adscripción y de reconocimiento jurídico. Sobre estas bases, el abandono de los niños es diferente para cada género de progenitores y para las instituciones en que actúan.

En términos generales, los padres son acusados del delito de abandono de persona, como parte de conflictos conyugales, y el contenido del abandono se refiere a abandono físico, económico y social. En esos casos, las mujeres acusan a los maridos por haberse "ido de la casa", por no pasar dinero para mantener a los hijos, y por desaparecer de su vida social, por desampararlas. En realidad, la mayoría de los padres abandonan a los hijos al abandonar a la esposa, como resultado de la ruptura de la conyugalidad. En muchos casos, el divorcio de los esposos significa el divorcio del padre de sus hijos.

La frecuencia de la ruptura de la paternidad hace evidente lo endeble de esta institución, para quien no está dispuesto a asumirla. La paternidad funciona en conjunción con la conyugalidad, y es dependiente de ella. Esta última la mantiene viva y en funciones. Por eso al concluir o al terminarse la conyugalidad en cualquiera de sus variantes, es común que termine la relación entre el padre y los hijos. Los padres, no quedan imposibilitados para vivir a partir de la negación de la paternidad y, es común que "no sientan obligación o ligas con los hijos". Algunos padres abandonadores conciben y se relacionan con la mujer y con los hijos como si constituyesen un bloque, una unidad indiferenciada. Así, al concluir la relación con la mujer concluyen la relación con los hijos de ella.

La paternidad es un conjunto de obligaciones de provisión económica, social y jurídica que no define el ser social de los hombres, de ahí que los hombres puedan desecharla con menor dificultad que las mujeres la maternidad. Su carácter claro de institución social, de compromiso social adquirido, la distancia real existente entre padres e hijos, la ausencia real del padre en la vida familiar diaria y en el cuidado de los hijos, contribuyen también a la creación de condiciones que permiten a los hombres desentenderse de sus hijos. Muchos de ellos lo hacen con la intención de establecer nueva conyugalidad, o de legitimar alguna

ya existente y establecer nuevos nexos paternales. Es común en este sistema de poligamia masculina tan generalizada, y de una endeble paternidad, la presencia permanente del abandono del padre.

La paternidad no tiene como espacio el cuerpo paterno, ni define de manera esencial al hombre, sólo tiene que ver con su restringida definición como padre. Ser padre es sólo uno de los roles posibles y esperados en la vida de los hombres, tal vez uno de los más importantes. Sin embargo, la paternidad no tiene como espacio el cuerpo paterno, ni su sexualidad procreadora ocupa el centro de su subjetividad. Así, ni sexualidad ni paternidad definen al hombre.

En cambio, ser madre es la esencia positiva del ser mujer. En parte, esta diferencia cualitativa entre maternidad y paternidad en la vida de las mujeres y de los hombres, y su peso en la vida de los hijos, genera en la sociedad patriarcal de poligamia masculina, la constancia del abandono paterno.

El abandono del padre es económico, social y jurídico, para los individuos puede significar enormes dificultades incluso de tipo emocional. Sin embargo, tras el abandono del padre, la intervención de la madre asegura la sobrevivencia. La madre redobla sus funciones proveedoras, se enfrenta a la sociedad con una familia inferior por incompleta, y asume la representación y las obligaciones jurídicas de los hijos. El abandono del padre no implica la imposibilidad de la sobrevivencia y cuenta con una suerte de solapamiento y tolerancia social.

Maternidad y abandono

El abandono de la madre al hijo pequeño es de muerte, porque la maternidad implica los cuidados vitales, permanentes, para la sobrevivencia. La división genérica del trabajo y de la atención a los dependientes, especializa a las mujeres como entes maternales. De ellas dependen en última y en primera instancia, no sólo una gran parte de la reproducción de los particulares, sino su sobrevivencia diaria, minuto a minuto, cuando menos durante una parte importante de sus vidas.

La distinción en las obligaciones de ambos padres permite

explicar por qué son las madres las acusadas del delito de abandono tal como lo estipula la ley:

> Si del abandono a que se refieren los artículos anteriores resultare alguna lesión o la muerte, se presumirán éstas como premeditadas para los efectos de aplicar las sanciones que a estos delitos correspondan (Código Penal, Art. 339, Cap. VII).

La maternidad consiste en cuidar, la paternidad en reconocer. La maternidad es una institución indispensable para la vida, en cambio la paternidad lo es sólo económica, social y jurídicamente en el ámbito del poder. El vínculo materno está tan identificado con la feminidad que difícilmente puede ser sustituido y nunca lo es satisfactoriamente. En cambio, el vínculo paternal —las funciones paternas de provisión económica y protección—, es establecido y asumido, cada vez más por la misma madre quien realiza funciones y papeles a la vez maternos y paternos.

La distinción de estas diferencias entre maternidad y paternidad, y la comparación de sus implicaciones, permiten analizar ambas instituciones confrontadas con la vida de los menores. La ley no establece diferencias entre instituciones y responsabilidades, ni entre padre y madre, sin embargo la práctica política y la definición cultural del problema indican que la culpable de abandono de muerte es la madre, aunque exista el padre.

El delito es uno de los pocos espacios en que se minimiza la responsabilidad, y con ello la existencia social y jurídica del padre, a tal grado que el padre en realidad pareciera no existir, la culpa no se extiende a él porque no es, en la práctica, responsable social de la sobrevivencia vital de sus hijos. Así, la verdadera ausencia o, en este caso la inexistencia del padre, es idéntica a su existencia, cuando menos como responsabiliadad jurídica y moral frente a la vida del menor (Código Penal, *Ibid*).

La violencia: los niños maltratados

Científicos de distintos campos, desde la psicología hasta la podiatría y la criminología, enmarcan el estudio de los atentados a los menores, en la teoría denominada síndrome del niño maltratado.

Se ha detectado un conjunto de fenómenos que caracterizan el maltrato infantil. Para Wolfgang (1982:246), por ejemplo:

"Los casos de niños victimados aparecen frecuentemente unidos a profundos trastornos psicopatológicos, que pueden ser el efecto culminante de una primitiva agresividad que ciertos padres descargan en áreas mucho más amplias". Sin embargo, la particularidad de "ciertos padres" no queda suficientemente demarcada, y el mismo autor advierte la necesidad de mirar factores que denomina subculturales, para analizar la propensión a la violencia de padres culpables de estos delitos.

Es posible plantear el problema de la siguiente manera: ¿Existe alguna correlación entre el género y las diferentes modalidades del maltrato? Y de ser así, ¿en qué tipo de maltrato incurren en mayor medida las mujeres en general y las madres en particular, y en cuáles los hombres y los padres?

La base de la respuesta se encuentra en el contenido de la maternidad y de la paternidad y en las relaciones entre padres e hijos en la vida cotidiana, y se caracteriza porque:

El maltrato a los hijos es generalizado; incurren en él, en grados diferentes, todos los padres, incluso aquellos que no se conciben a sí mismos como padres maltratadores.

El maltrato a los menores es enfocado de dos maneras antagónicas: por un lado, se considera que es un derecho de los padres insultar, humillar, ridiculizar, pegar de todas las formas, y con objetos a sus hijos para corregirlos. Y lo hacen con la justificación de "que sólo así entienden", como si otros métodos para lograr su entendimiento fueran ineficaces. Como si la responsalibilidad de "entender" fuera de los hijos y como si "entender" fuera un hecho positivo unívoco. Como si al no entender, los hijos sólo dejaran a los incomprendidos padres el recurso extremo, pero natural y justificado, de la violencia.

En el maltrato a los hijos se concreta en acto, la propiedad privada como contenido de las relaciones sociales entre las personas; particularmente se trata de la propiedad privada que ejercen los padres sobre los hijos. El castigo de los padres significa en condiciones de desigualdad —física, de edad—, la apropiación total, por la violencia, de la persona inerme y vulnerable. La

desigualdad evidente entre los padres y los menores, y su dependencia, pone a estos últimos en absoluta indefensión. Sin embargo, ideológicamente esto no se aprecia así.

En la sociedad (autoritaria), el maltrato es considerado también como muestra de amor: "te pego porque te quiero". Son casi inexistentes los padres que no hayan dado algunas nalgadas, o que no castiguen con severidad a sus hijos, y que además lo hacen con la convicción de que es válido y no pueden hacer otra cosa. La ideología de la infalibilidad de los adultos en relación a los menores y de manera señalada de los padres sobre los hijos, permite tranquilizar sus conciencias. Los padres más amorosos, dedicados y catalogados como buenos padres, son violentos y represivos con sus hijos.

La violencia es inherente a la maternidad y a la paternidad aunque no se reconoce como tal, más que en casos extremos, y no se considera que la vivencia de la maternidad y de la paternidad genera cargas de agresión que se transforman en violencia. Ambas son concebidas como relaciones positivas, buenas y gratificantes. Se parte de un principio básico constituido por dos elementos implicados mutuamente: los padres no agreden a los hijos y los hijos son desobedientes. Esta doble implicación se funda en varios hechos:

i) En el poder extraordinario que otorga la sociedad a los padres sobre los hijos y que encuentra en su dependencia vital espacio para ser ejercido.

ii) En la propiedad privada de los padres sobre los hijos.

iii) En la jerarquía y desigualdad entre adultos y menores que se concreta en los privilegios, la capacidad de mando y decisión, así como el dominio de los primeros sobre los hijos.

iv) En los poderes emanados de la construcción jerárquica de la diferencia (de edad) y de la dependencia vital de los menores en relación con los adultos.

v) En la legitimidad del autoritarismo y de la violencia en todos los ámbitos de la vida. La violencia es contenido de todas las relaciones desiguales, jerárquicas y opresivas, y se despliega más aún en la indefensión del mundo privado, total.

La ideología y la norma de la pedagogía punitiva se extienden

a todos los adultos, en particular a quienes cuidan a los niños. En la escuela se utilizan los golpes y castigos severos para los estudiantes menores. El dicho "la letra con sangre entra" es revelador de la extensión de esta práctica (reglazos, coscorrones, manazos, golpes con el borrador, reclusión, aislamiento, prohibición de actividades, ridiculización, trato humillante y agresivo, son algunas de sus formas). Por otra parte, la ley protege del maltrato a cualquier persona y no reconoce derecho de los padres para maltratar excesivamente. Sin embargo, por vía indirecta sí lo permite. En el Código Penal se considera maltrato punible por la ley, aquel que ocasiona heridas que tardan 15 o más días en sanar, y no otras.

Señalamientos jurídicos como éste y otros más, dan margen para que se reproduzca cotidianamente el maltrato a los desvalidos, sin castigo.

Madres punitivas. Todas las madres ejercen funciones punitivas como parte del contenido de la maternidad positiva, y varios hechos caracterizan el castigo materno:

i) Las madres maltratan de manera constante a los hijos. Un hecho de peso en la constancia del maltrato materno es que, como parte de su trabajo de reproducción, las madres conviven con los hijos las 24 horas del día, y por su vida pasa la de los otros. El trabajo, los reclamos, el cansancio, las dificultades, generan agresión en las madres.

La satisfacción de las permanentes necesidades de los niños ligadas a su indefensión, hacen que la madre descargue en ellos sus odios más profundos, así como sus amores posesivos. Aun las relaciones amorosas, concebidas y desarrolladas con ternura, implican la violencia de manera independiente a la voluntad y a la conciencia de la madre.[32]

La maternidad tiene un gran contenido cultural, civilizador y humanizador. Por lo que aquí interesa, la maternidad implica

[32] La violencia materna ocurre independientemente de la voluntad y de la conciencia de las madres (*Ibid.*)

crear, disciplinar y domesticar el cuerpo y la subjetividad del niño. Los procesos sociales y culturales conducentes a la creación de los seres humanos implican, en la sociedad autoritaria, la represión; si ésta además es ocasionada desde el poder, aparece la violencia.

De esta manera, la maternidad se constituye en un espacio de represión, de coerción y de violencia. En el ambiente de permisividad para la agresión, muchas madres ejercen la violencia sobre sus hijos, más allá de lo permitido. El límite entre la nalgada correctiva por amor y el golpe lacerante, es casi inexistente.

La violencia materna se desplaza entre la pedagogía amorosa y la agresión. De esta manera, la indefensión de los hijos es total, como total es el poder de la madre sobre ellos. La violencia materna es la concreción de un poder que emerge de la dependencia vital del hijo en relación con la madre, la cual está a su vez sometida por el poder patriarcal, también de manera coercitiva y violenta.

ii) Las madres maltratan de manera más constante a los hijos, que los padres: ellas lo hacen a diario, porque pasan gran parte del tiempo con ellos. Durante varios años las madres pierden todo espacio propio y carecen de intimidad personal. Su tiempo es para los hijos, no puede haber descuido y en las primeras edades, cada minuto del dia y de la noche, sobre todo cuando ellas son las únicas en cuidarlos.

iii) Las madres maltratan en menor grado a los hijos. Es decir, a pesar de maltratarlos de manera permanente, las madres lastiman menos que los padres. La compleja relación madre-hijo implica gratificación social y emocional para la madre, y la agresión materna encuentra en la sobrevalorada gratificación, su más firme contrapeso.

La formación de la madre como protectora, y la disciplina de sus sentimientos para la maternidad —entrega, paciencia, abnegación, dulzura, los llamados "sentimientos nobles femeninos y maternales"—, contrarrestan sus tendencias agresivas. Así, sus estallidos son permanentes pero disminuidos. Sin embargo, el contacto corporal de las madres con sus hijos a lo largo de un día está más cargado de nalgadas, coscorrones, empujones, jaloneos, que de besos, caricias y abrazos, por ejemplo.

iv) Cuando los padres reprenden a los hijos, en general son

más violentos, golpean y ocasionan dolores y lesiones más agudas. Ésta es una de las expresiones del machismo implícito en la condición masculina patriarcal, en la situación paterna. El padre pega fuerte y usa objetos para dañar. Los niños tienen pánico del cinturón, o de los palos, o simplemente del tipo de golpes que descarga con fuerza su padre.

La violencia paterna encuentra justificación y amplio espacio para desplegarse en el alcoholismo. Los padres alcoholizados se violentan frecuentemente con los hijos; en la desinhibición alcohólica, plasman su violencia en los hijos y en la esposa y, además se justifican. Ellos "no estaban en sus cinco", incluso las mujeres y la sociedad los disculpan: "es un buen esposo y un buen padre, pero cuando toma, no sabe lo que hace"; no se acuerdan de lo que hicieron y no tienen que enfrentar la responsabilidad del daño, mucho menos repararlo.

Finalmente, están en todo su derecho, para eso se bebe en una cultura alcohólica, machista y violenta: "uno chupa para desahogarse".

v) Sin embargo, el infanticidio materno es frecuente en mucho mayor medida que el paterno.

vi) El homicidio materno a hijos mayores no ocurre. En primer lugar, porque la relación de poder se invierte: al crecer, los hijos adquieren sobre la madre el poder de edad, superior al genérico; en general, se invierte la relación de dependencia y la madre queda sometida a los hijos. En segundo lugar, la madre deja de tener una relación tan simbiótica y, en tercer lugar, deja de ser requerida para procurar las satisfacciones primarias. las cuales en muchos casos de filicidio fueron hitos en el proceso de muerte.

vii) En cambio, los padres matan a sus hijos grandes, en mayor que las madres, y en mayor proporción que a sus hijos pequeños. La relación se invierte por grupos de edad. Es común que los padres se enfrenten a los hijos, en riñas de hombre a hombre, como machos iguales confrontados en su machismo, o como desiguales en disputa por el sitio de dominio privilegiado. Padres e hijos pelean, por ejemplo. en procesos de herencia del poder patriarcal en la familia. La sucesión del poder familiar con el padre en vida enfrenta al padre decadente con el hijo que aspira, desde el mayo-

razgo, a ocupar su lugar. En esta circunstancia, ocurren homicidios de padres a hijos: Lo que desean o poseen no es necesariamente un bien material o económico, sino simbólico y político.

Filicidio. El filicidio de criaturas es consustancial a la maternidad vivida en condiciones de opresión patriarcal y de miseria vital, es el extremo de la locura materna. Son las madres quienes matan a sus criaturas, y algunas de ellas explican que lo hicieron por amor. Machiori (1985:49), por ejemplo, relata hechos imaginarios ocurridos a una mujer en la escena filicida que confieren al crimen un sesgo amoroso:

"Madre de tres niños que alucinó a un hombre encapuchado vestido de negro que deseaba robarle a los hijos y para impedirlo ahogó a los niños. Esta mujer continuó con las alucinaciones en la institución penitenciaria". Al parecer se trata de la proyección suicida de la madre deprimida por su propio sufrimiento, que poco a poco se hace extensiva a sus hijos. Crisis maniaca[33] es el concepto que define el estado de quien mata a sus familiares para que no sufran. La violencia en el hecho realiza la agresión reprimida de la madre hacia el hijo y encuentra justificación ética en la subjetividad de ella, como medio para arribar a la muerte, concebida como un estado de no sufrimiento y de paz, como el único estado capaz de dotar plenamente a los humanos de la gracia divina. Ante el sufrimiento, la muerte es, en efecto, una nutriente más que la madre dadora allega a sus hijos.

---

[33] Marchiori (1985:57) define así la crisis maniaca: "La conducta delictiva se da de una manera impulsiva y violenta en la crisis maniaca, con un marcado sadismo en las fases depresivas que se caracterizan por conductas pensadas, planeadas. Son los crímenes en los que se mata a los niños para que en un futuro no sufran, el padre o la madre presentan una grave depresión, con ideas suicidas que van abarcando paulatinamente el núcleo familiar ... El individuo desea que su familia no sufra y es por ello que los agrede. Este tipo de crímenes que se realiza de manera violenta y de un modo inesperado para las demás personas termina en la mayoría de los casos con el suicidio del autor". La sorpresa del observador se presenta porque este tipo de filicida en general no es conocido como persona agresiva, es trabajadora, adaptada, y no concuerda con la imagen estereotipada del homicida.

En varios intentos y filicidios realizados, la madre también intenta el suicidio, pero en pocos casos se suicida. En concordancia con el hecho de que la mayoría de las mujeres intentan suicidarse y no lo logran, la madre se mantiene viva al satisfacer el impulso de muerte con la muerte de sus hijos, y para recibir el castigo por la culpa de matarlos.

Es posible también que el suicidio no ocurra porque al dar muerte a sus hijos, la madre ha quedado liberada de uno de los motivos de su sufrimiento extremo: sus mismos hijos. La maternidad tiene una dimensión conflictiva y frustrante que estimula la agresividad de la madre hacia los hijos; sin embargo, en el mundo de la feminidad positiva y buena es reprimida, transferida a otros o a la misma madre, o es compensada. Pero, algunas mujeres no resisten la tensión que conlleva la maternidad, o no la traducen, y actúan. Así, carga y agresión se potencian y combinan con la dificultad materna para reconocer límites entre la madre y *los otros*: el conflicto se concreta en esta muerte que es esencialmente desplazamiento del suicidio. Con la agresión vivida, desprendida de sus hijos, la filicida está ligera y, culpable, se somete al castigo.

Hay mujeres que matan a sus hijos en homicidios sustitutivos: en vez de matar, por ejemplo al cónyuge, matan al hijo; mágicamente por asociación o parecido, por transferencia, el hijo recuerda al objeto de su odio: "Se parecía tanto a él, y yo lo odiaba, cuando pasó eso..., el accidente, vi su cara igualita como cuando él, borracho, me pegaba".

En otros casos, la proyección simbólica e imaginaria en el hijo, hizo que la madre se sintiera perseguida por la criatura y, a manera de defensa, lo mató: "Usted no lo va a creer porque mi niño no hablaba, estaba chiquito, pero yo lo oí que me decía de cosas malas, cerré la puerta y su voz se oía, me tapé las orejas y era insoportable, donde yo estaba me perseguía, yo no quería matarlo, sólo quería que se callara" (testimonios).

Muerte en familia

El espacio doméstico y la institución familiar están normados desde el Estado. En este sentido son espacios jurídicamente incor-

porados en las relaciones, en las obligaciones, en las prohibiciones. Sin embargo, por su carácter privado, por su particular encierro, el espacio doméstico constituye un ámbito de cautiverio un tanto al margen, tiene sus propias adaptaciones a las normas y el poder se ejerce en él de manera más autoritaria que en el mundo público.

La dependencia de los hijos en relación con los padres, y de la mujer en relación con el cónyuge, generan un circuito de relaciones de dominio peculiares. Las opresiones particulares que sintetiza cada miembro de la familia juegan en este intercambio casi impermeable a los derechos humanos, civiles, ciudadanos, constitucionales. Aquí se recrudecen y se agudizan las contradicciones de género, de edad y de clase. No hay a quién acudir, las instituciones públicas están literalmente afuera.

Los sujetos aprenden en esas circunstancias a sobrevivir en la familia, en el mundo hacia adentro de lo doméstico. Paradójicamente es el espacio de humanización, del aprendizaje para la vida en sociedad, ideológicamente es el espacio de seguridad, de amor, de no peligro y de bienestar. Sin embargo, el ambito doméstico es peligroso: en él hay contradicciones y es el mundo del amor agresivo.

Así, los familiares deben también aprender a defenderse unos de los otros: el espacio doméstico está plagado de concertaciones de acuerdos de alianzas y de traiciones. Es un campo de fuerzas en el cual se despliegan las más diversas estrategias para sobrevivir. Cada característica es parte del capital simbólico y del valor con los cuales se encuentran unos a los otros. Pero la familia y la casa son espacios del poder total. Ahí dentro puede ocurrir todo y los mecanismos de compulsión a la obediencia, a la complicidad, al silencio, funcionan.

Por eso en las familias ocurren a veces durante años situaciones violentas de sojuzgamiento. Sólo cuando se rompen ciertos límites, por ejemplo cuando por alguna circunstancia se denuncian hechos o muere un niño, o intervienen personas o instituciones del Estado, aparece en toda su dimensión el espacio enclaustrado de poder absoluto que es la familia.

Los padres son los concesionarios y los depositarios de la seguridad y de la vida del niño. La ideología amorosa impide ver

la frecuencia y la dimensión del daño ocasionado a los niños en familia. El asesinato de los hijos es realizado sobre todo por las madres. También son ellas quienes cometen más intentos fallidos de filicidio; de estos últimos no hay evidencia, sino inferencias hipotéticas de atentados que las madres hacen pasar como accidentes domésticos.

Un aspecto central de la relación entre familia y filicidio es el que se da en ocasiones entre incesto y filicidio, y es en casos como éste en que participan tanto la madre como el padre. Marchiori (1985:30) lo ve de la siguiente manera:

"El delito de incesto está a veces relacionado con el infanticidio. Cuando la hija tiene el bebé la pareja lo mata para ocultar la relación". En estos filicidios, se hace evidente el poder totalitario del incesto, en tanto poder del padre sobre la voluntad de la hija: el padre presiona a la hija para matar a la criatura al nacer, y poder continuar la relación incestuosa. Cuando funciona, además de renunciar a la maternidad, la hija mata, es decir, comete un delito y un pecado, a cambio de mantener la relación con el padre. Se trata de formas de locura extrema de las mujeres, porque implica la realización de deseos prohibidos, tabuados y descalificados en todas las ideologías dominantes: incesto, renuncia a la maternidad, y homicidio.

Delirio materno y filicidio

El extremo del delirio materno, de la locura materna es el filicidio. La madre mata a quien da vida, y a quien le da la vida a ella. El filicidio materno es la renuncia de lo único a lo que no puede renunciar la mujer: la renuncia a ser de los otros en cualquier circunstancia, aun a pesar de su propio aniquilamiento. Por eso la sociedad se irrita ante la filicida, pero también porque el filicidio devela la maldad no asumida de la maternidad, y porque pone en evidencia la no naturalidad, el artificio cultural extraordinario, de la maternidad.

Bardiner (1981) considera la doble jornada, la sujeción de la mujer y, de manera más global la opresión de las mujeres, como explicaciones determinantes de lo que ella denomina falta de amor

maternal, y encuentra que es mucho más generalizado de lo que la ideología del amor maternal reconoce.

El extremo de lo que puede concebirse, a manera de síntesis, como desamor maternal, adquiere su dimensión más dramática en el filicidio, pero es sólo el extremo de un fenómeno presente en otros hechos maternos, extendido y en aumento.

Son millones las mujeres que enfrentan dificultades extremas personales y sociales, para cumplir con la maternidad. Culturalmente son concebidas como madres desobligadas que descuidan a los hijos, o que son violentas y agresivas con ellos. Sin embargo, mientras no rebasan los límites de agresión y de violencia aceptados, forman parte del mundo de las buenas. Algunas son vistas como regañonas en exceso, egoístas, o histéricas. Es decir, las dificultades de la maternidad que se expresan en violencia o grave descuido hacia los hijos, son enfocadas como incapacidad personal de la madre, como falta, como locura.

La ideología de la feminidad no reconoce las dificultades personales de la maternidad para las mujeres. Tampoco que la maternidad las lesione o les haga mella. Por el contrario, se concibe a la maternidad como un enriquecimiento, como la verdadera plenitud —gozosa— de las mujeres. Las mujeres que manifiestan problemas en cumplir con la maternidad de conformidad con las normas no sólo causan afecciones sociales, también atentan contra la estructuración simbólica del mundo. Ellas están mal, están equivocadas, deliran,[34] son malasmadres.

---

[34] De la concepción de la locura en la época clásica ha quedado la noción de delirio. Foucault (1981,I:369) da la siguiente referencia: "Esta palabra se deriva de lira, un surco; de manera que delirio significa propiamente apartarse del surco, del recto camino de la razón". En relación con el delirio, los análisis psicopatológicos de la violencia aplicados a esta situación, se basan en categorías como "personalidad psicopática" caracterizada por trastornos de carácter expresados en un comportamiento agresivo y violento. En *La subcultura de la violencia*, Wolfgang (1982:245), considera, sin embargo, que "la etiología elaborada sobre este punto es discutible y abarca desde hipótesis biológicas hasta otras de un orden exclusivamente psicogénico. Además los procedimientos médico-legales empleados con este grupo de transgresores varían mucho de un país a otro...Las personalidades psicopáticas pueden clasificarse dentro de subcategorías muy variadas y a menudo

De ahí la dificultad para considerar los aspectos psicológicos como patologías que determinan unilateralmente a los criminales, además de que las patologías son construidas ideológicamente a través del mecanismo de contrastar el crimen previamente considerado anormal, con condiciones ideales que no corresponden con los hechos. Si se considera el crimen como elemento explicable en las condiciones sociales y culturales que viven los protagonistas, entonces deja de aparecer como anormal y claramente es resultado de la concatenación de hechos que lo anticipan, que conducen a él.

El otro hecho que determina la caracterización de lo criminal como extraordinario, es que se antepone la valoración del mundo que no acepta como parte de la norma ideológica o social la agresión, la violencia y el crimen, mucho menos el crimen materno.

Maternidad y filicidio

En el filicidio es posible reconocer la forma extrema de la maternidad. Contiene la concreción de la dialéctica implícita de la vida, en la muerte ejecutada por la madre quien es, en el terreno mítico, síntesis simbólica de la vida. El filicidio es la renuncia y la muerte del núcleo de la identidad y de la definición social y cultural de la madre. Es la muerte del hijo y de la madre realizada en esa relación. Tal vez es el acto más dramático de la mujer en una sociedad y en una cultura vitalistas en relación con el individuo en lo privado, en la familia, pero genocida en lo público.

La ideología maternalista considera "natural" la vivificación de los hijos. El filicidio pone en evidencia el carácter social de la disposición y de las relaciones de la madre y el hijo, es la evidencia que anula el mito del amor maternal como instinto,[35] como

---

contrestantes, en cuya mayoría destaca la conducta impulsiva y violenta como la anormalidad principal". Véase tambien *El lenguaje esquizofrénico* de Piro (1987).

[35] En cuanto al instinto o al indefectible amor maternal, Badinter plantea en su trabajo ¿Existe el amor maternal? que "en lugar de instinto ¿no sería más válido hablar de una presion social extraordinaria dirigida a que la mujer se realice exclusivamente a través de la maternidad? Como dice muy bien B. Marbeau-Cleirens: "como la mujer puede ser madre, de allí se ha deducido no sólo que debía

constante genérica, y hace evidente que en ocasiones la fuerza de las instituciones y de la cultura fallan en la conformación maternal de las mujeres.

La confrontación adquiere todo su dramatismo porque el filicido niega la maternidad concreta, en confrontación con el *otro* existente y lo hace en el terreno de su muerte. Al aplicar el análisis de Caruso[36] a las relaciones amorosas en el filicidio, es evidente que estamos ante una experiencia de muerte en una situación vital. La filicida se mata como madre al matar al hijo. Muere así una parte sustantiva, esencial de sí misma.

El aborto

Todos los muertos yacen en mi vientre/
Montones de cadáveres ahogan
el indefenso embrión que mis
entrañas niegan y desamparan/.
No quiero dar la vida.

Rosario Castellanos[37]

Culturalmente se concibe al aborto como un daño criminal, homicida, que la madre inflinge a su hijo: es la muerte. En esta concepción, la mujer embarazada ya es madre, el feto ya es hijo, y el aborto es un homicidio. Las mujeres que han abortado son vistas como locas malas, en apariencia, porque atentan mortalmente contra lo que se considera el ser más indefenso. Pero de hecho son descalificadas por la locura implícita en el aborto voluntario, la mujer sale del dominio natural, y se apropia de su cuerpo y de su

---

serlo, sino que además no debía ser otra cosa que madre, y no podía encontrar la felicidad más que en la maternidad" (1981:300).

36 En *La separación de los amantes*, Carusso (1979:19-115) analiza, a partir del psicoanálisis, la dialéctica eros-tánatos en la relación amorosa, en particular en la separación de los amantes. Destaca en el duelo la pérdida del otro, la muerte del sujeto en la conciencia del otro, y la muerte de esa parte de sí mismo, que el sujeto realiza en su relación con el otro. Véase, en particular, "La separación: una fenomenología de la muerte".

37 *De la vigilia estéril*, "Poesía no eres tú", (1975:35).

identidad. Por lo menos en ese aborto, dejó de estar subsumida *en los otros* y en la maternidad.

De hecho, sucede que una mujer embarazada no es madre por la gestación, sólo está embarazada; el sujeto de la acción es ella, a ella le ocurre el emabarazo. El aborto es una interrupción del embarazo de la mujer, es una acción vivida por ella (en su cuerpo y en su subjetividad), y finalmente que, el producto (fetal) extraído, muera: es un hecho muy diferente de la muerte por homicidio (delito y pecado) de un hijo.

El aborto es una de las formas de control natal dominantes e institucionalizadas por el Estado en la sociedad civil, para apoyar la política demográfica de reducción de nacimientos. Las ideologías dominantes lo censuran y castigan a quienes participan en el acto. Sin embargo, es el camino destinado a las mujeres que no quieren llevar a término su embarazo.

La iglesia prohíbe la utilización de métodos mecánicos y químicos para controlar la fecundidad de las mujeres. En contradicción con la iglesia, el Estado es promotor de políticas demográficas que oficialmente prohíben el aborto y promueven la contracepción por otras vías.

En la práctica, el acceso de las mujeres a los medios que les permiten dirigir eficazmente su fecundidad es mínimo: 10% de las mujeres en edad fértil. Si las mujeres no tienen acceso económico, ideológico (su religión se lo impide), por desconocimiento, o por prohibición expresa, a los medios contraceptivos, el camino de control que queda a su alcance es el aborto, con todo y que lo consideran un crimen.[38]

No sólo el 10% de las mujeres conocen los métodos contraceptivos, el porcentaje es mucho mayor. Sin embargo, millones de

---

[38] En *La moral cristiana y el aborto*, Antonella Feggetti (1986:31) analiza el contenido ético político del aborto: "Si en la sociedad patriarcal el único papel reconocido a la mujer es el de madre y esposa, la maternidad asume el significado de un destino ineludible para ella, y el aborto provocado, que es la negación de la maternidad, se transforma por lo tanto en el acto supremo de rebelión hacia este destino...Este acto de rebelión de la mujer contra su condición es castigado severamente; a la condena moral se une la condena material, la mujer es condenada a sufrir las penas del infierno y la vergüenza de la cárcel".

mujeres viven cuando menos una vez en su vida, el aborto voluntario, acosadas, temerosas, criminales. Con todo, recurren al aborto con dos objetivos fundamentales:

i) Evitar la maternidad o una nueva maternidad, estando embarazadas.

ii) Deshacerse de la evidencia de la transgresión de los tabúes de virginidad, de castidad o de monogamia. El embarazo es una marca en su cuerpo notable progresivamente que, en el proceso de gestación y parto, además, concluirá con la creación de una vida más o menos autónoma.

Evitar la maternidad y que los otros conozcan su falta transgresora son evidencias de que al abortar *voluntariamente* (a fuerza) las mujeres rehúsan ser de y para los otros. En cuanto a la maternidad, las mujeres no quieren ser de otros, porque no tienen las condiciones para vivir esa maternidad: no están casadas, no tienen pareja, no tienen dinero, se lo prohíben en el trabajo, no pueden ocuparse de un hijo más, su salud está menguada y es peligroso, no desean ser madres en esa o en niguna ocasión.

El aborto tiene además, la finalidad de eliminar la marca del embarazo, para evitar ser descubiertas en la transgresión. Para las mujeres, este segundo objetivo del aborto tiene, el sentido de no ser de los otros, de impedir su intervención en su vida. Así, el aborto es la respuesta de las mujeres para enfrentar el poder represivo y opresor de los otros: de sus padres y otros parientes, de sus cónyuges, maridos, novios, amantes. de sus patrones, de todas las personas e instituciones que son dueñas de su cuerpo y de su fecundidad.

En este caso, la decisión de impedir la irrupción del poder de otros y lograrlo, mediante el aborto secreto, expresa a qué punto las mujeres no se pertencen a sí mismas. Ellas no pueden decidir sobre su maternidad ya que ésta sólo puede ocurrir bajo ciertas normas, relaciones y condiciones. Pero la enorme dificultad de separar erotismo y maternidad por un lado y, por otro, de cumplir con las normas de la maternidad, o de vivirla fuera de ellas, se extiende y aumentan los abortos voluntarios secretos, a escondidas del poder privado y público.

En este tipo de aborto, que es el generalizado, domina el miedo

de las mujeres a desestructurar el orden del universo cifrado en el cumplimiento de las normas, y el miedo a *los otros*, a defraudarlos, a haberlos engañado sobre su pureza, así como el miedo a ser descubiertas como mujeres malas. Enmarcadas en la concepción criminal del aborto prefieren "matar", que ser descubiertas por aquellos de quienes son siervas voluntarias.

La impotencia aprendida hace que las mujeres que abortan por miedo se sientan incapaces de afrontar las reacciones del poder; en el fondo se encuentra también la incapacidad de las mujeres para asumirse malas, sobretodo, malas eróticas. La transgresión de los tabúes del erotismo es la de mayor valor y se constituye en un estigma para las mujeres. De ahí que prefieran ser malas y abortar en secreto, que ser malas para-los-otros para toda la vida, a partir del embarazo transgresor.

Hay otros motivos no aceptados o no conscientes de las mujeres para abortar: se trata de ejercer el poder sobre los otros con la intervención en su embarazo. En estos casos no se trata de impedimentos económicos, sociales o ideológicos para la maternidad, sino de la utilización política del aborto —o de la maternidad. Si las mujeres se embarazan para retener a los hombres: para lograr que su novio se case con ellas, para que su marido no las abandone por la amante, o para que se componga su matrimonio, también abortan para lograrlo.

El uso reparador del aborto por parte de las mujeres tiene una carga de daño y agresión a ellas mismas que es utilizada en su negociación: ante la posibilidad de la pérdida conyugal, consciente e inconscientemente, impiden con el aborto la irrupción de un tercero, y alejan el temor a la disolución de su relación simbiótica con el cónyuge, impiden también, transformarse de niñas cónyuges o amantes, en madresposas, al mediar la maternidad: lo hacen dañándose. El aborto es un peligro y un atentado a la salud de las mujeres, de hecho en cada aborto se pone en peligro la vida, y ése es el capital simbólico que manejan algunas mujeres. Apelan al otro con el daño, siendo víctimas, para ser cuidadas y ser queridas (maternalmente). A veces tienen éxito.

Las mujeres que se apoyan en la peligrosidad del aborto para obtener algo, se autocastigan, pagan culpas y reparan, atentando

contra su vulnerable constitución corporal y subjetiva. Tal es el caso de mujeres que tienen acceso a métodos de contracepción y por indolencia, olvidos, y otras evasiones, se emabarazan por error. Se encuentran en esta situación también mujeres reincidentes en el aborto que, sin embargo, no muestran incapacidad para aprender en otros ámbitos de su vida.

Al abortar recurrentemente las mujeres han establecido una peculiar manipulación dañina y mala (muchas de ellas creen que el aborto es un crimen), de su cuerpo y de su sexualidad en sus relaciones, que no es sino su particular aplicación de la definición de su condición genérica y de su ser social a partir de la sexualidad.

Algunas mujeres abortan porque no quieren ser madres, sin otras consideraciones, y sin referencia a la coerción de poderes sobre ellas, o al uso de sus poderes manipulatorios. Son las menos.

El "no quiero dar la vida" de Rosario Castellanos es la afirmación contundente de mujeres que al rechazar ser vitalmente de otros, se afirman y construyen una voluntad nueva, una nueva identidad. En su situación, el aborto es una transgresión porque implica el ejercicio del poder de las mujeres sobre su sexualidad, y real y simbólicamente, sobre sus vidas.

Desobedientes

Algunas mujeres han encontrado maneras de romper la obligatoriedad de la progenitura y de la maternidad mediante el aborto, el abandono, el regalo, y en el extremo, la muerte del hijo, en particular cuando se trata de criaturas recién nacidas. He ahí, una de las causas del aborto, del abandono y del filicidio.

No les ha costado mucho trabajo: la dependencia vital de las criaturas asignadas genéricamente a las madresposas es la materia del vínculo con los hijos que compulsivamente las hace cuidarlos, y lo es también de las madres que abandonan, regalan, dañan y matan a sus hijos.

El abandono, el daño y el filicidio aparecen claramente como hechos sociales y culturales. Precisamente en la transgresión a la maternidad —como cuidados vitales—, se devela que la maternidad no funciona a partir de instintos biológicos como el llamado instinto maternal, sino que la compulsión de la mayoría de las

mujeres para el cuidado a *los otros* se logra mediante relaciones sociales, conformación de subjetividades —desde el deseo hasta la norma internalizada—, y relaciones políticas.

El cumplimiento de la norma, expresado en actitudes, valores, formas de comportamientos, sentimientos, y toma de decisiones estereotipadamente maternales, es vigilado por las instituciones privadas y públicas, y por los sujetos sociales de acuerdo con su ubicación en las redes sociales, desde el Estado hasta la mujer.

Las malasmadres son mujeres que desobedecen el poder: su inexplicable transgresión ética a su condición genérica las hace, a los ojos de los otros y de ellas mismas, locas entre las locas.

Suicidas

El suicidio[39] es la experiencia extrema de la super razón. O, lo que es igual, de la sinrazón, de acuerdo con la ideología vitalista y con los permanentes esfuerzos sociales por ampliar la vida. Llevada a su extremo, esta concepción es una utopía que se presenta bajo las más diversas formas como la posibilidad de superar la muerte, de eliminarla de la experiencia humana. Los intentos por descubrir el "elixir de la vida", o los pactos de humanos con fuerzas sobrenaturales que enfrentan la muerte con la juventud eterna, son sólo ejemplos míticos de esta profunda y central preocupación. La tendencia general, en este contexto cultural es la vida. En otros contextos, como en la guerra, se da una combinación de vida-muerte: vida para el individuo, o su ejército, su pueblo, o su grupo,

[39] En "La distribución diferencial de los trastornos psiquiátricos según el sexo", basado en la comparación de datos de más de 20 países occidentales, León Eisenberg (Sullerot:334) concluye: "En la medida en que pueden considerarse las tentativas de suicidio como expresiones de la depresión, es interesante observar que ocurren de dos a tres veces más tentativas de suicidio entre las mujeres que entre los hombres, en todos los países a excepción de la India. Conviene no obstante señalar que el suicidio logrado es más frecuente entre los hombres, tal vez porque emplean métodos más mortíferos y porque el suicidio puede producirse en ausencia de toda depresión clínica". Es interesante que después de constatar las diferencias genéricas entre intento y suicido, reduzca la explicación a un problema técnico.

y muerte del enemigo. Pero en el caso de aquellos que no viven en esos ámbitos, lo predominante es la perspectiva vital.

La sacralización de la vida tanto en la religión como en las concepciones laicas es uno de los ejes de la organización de la sociedad. No matarás. Sentencia amenazante el mandamiento de la ley de Dios y, la prohibición de dar muerte a otro está consignada en la constitución y en los códigos penales.

Ahí, se penalizan el homicidio y todo tipo de atentados contra las consideradas formas de vida humana, de ahí la condena al aborto y a la eutanasia, y al suicidio. En ninguna circunstancia se permite la muerte por decisión autónoma del sujeto.

El suicidio es un pecado de dimensiones mayúsculas, al grado de que los suicidas no tienen derecho a ser sepultados en tierra santa, ni siquiera a tener cristiana sepultura. En el ámbito laico, el suicidio es reprobado y es considerado como un atentado contra la persona, contra sus "seres queridos", y contra la sociedad y el Estado.

El suicidio es una experiencia marcada por distinciones sociales de clase y de otras categorías significativas como las genéricas. Las mujeres y los hombres llegan al suicidio por diversos caminos y por causas distintas. Aunque en cada cultura haya formas institucionalizadas de matarse, los medios empleados para lograrlo, así como las edades en que mujeres y hombres deciden quitarse la vida, son distintos.

El hecho central es que los hombres tienen éxito en mayor medida que las mujeres en la realización del suicidio. En realidad la hipótesis que se deriva de esta consideración estadística;[40] consiste en suponer que no es casual por el contrario: los hombres

[40] En la concepción Freudiana el suicidio sería el dominio del tánatos sobre el sujeto. Melanie Klein (1960) lo explica como la prevalencia de los objetos malos internos —representaciones imaginarias inconscientes de génesis simbólica—, como partes malas del sí mismo. Otro punto de vista es el de Fairbairn, quien observa el suicidio a partir de conceptualizar al yo anti-libidinal: "Fairbrain ha reemplazado el concepto inverificable y especulativo de instinto de muerte por el concepto estructural clínicamente verificable, del yo anti-libidinal, para explicar las fuerzas que actúan en la naturaleza humana, de una manera destructiva con respecto al sí mismo, como ocurre en el suicidio y en las enfermedades psicosomá-

se suicidan en mayor proporción que las mujeres, y ellas en cambio, realizan más intentos de suicidio, cuyo fin no es la muerte sino la salvación: por compasión, solidaridad, por absolución, por expiación, por punición.

La diferencia entre matarse e intentar el suicidio es, en algunos casos, sólo un problema de efectividad y de circunstancias, pero ocurre que cuando adquiere la relevancia descrita, estamos ante fenómenos diferentes relativos a la muerte. Su proximidad sólo tiene que ver con la utilización por quienes lo intentan, de la experiencia de quienes lo logran.

El suicidio está precedido por formas de vida diferentes, definidas entre otras circunstancias por el género. En cuanto a las mujeres, se encuentran entre ellas diferencias referidas a su particular situación, definidas por sus diversos grupos de adscripción, y por el particular momento de su ciclo cultural de vida.

Las madresposas se involucran en el suicidio por circunstancias referidas a su situación: por abandono del esposo, del novio, por desamor y por celos, aunque también lo hacen por otros motivos. Se suicidan por desamor, porque las abandonaron, porque las engañaron, porque ya no las quieren. No obstante la complejidad del problema, la causa reconocida ideológicamente son los celos, es decir, se interpreta el suicidio de estas mujeres por uno de los elementos: la humillación y el dolor generados por la competencia permanente con las otras, que concluye en la derrota anunciada, casi esperada en cada momento, y sobre todo, por la pérdida del hombre.

La derrota frente a *la otra* y la pérdida del hombre significan para algunas el resquebrajamiento total, el caos originado en la ruptura involuntaria de la dependencia vital y en la desvalorización frente a la otra. De acuerdo con la tipología de la locura que

---

ticas, en las que las energías frustradas, bloqueadas internamente, llevan a la destrucción del organismo y terminan a menudo por matarlo. Estos son sólo los ejemplos más extremos de la marcada capacidad de auto-frustración que despliegan los seres humanos, y eran estos fenómenos los que quería explicar el concepto de instinto de muerte. Pero en lugar de explicarlos, sólo los refería a un inexplicable e invariable factor innato" (Guntrip, 1980:351)

hace Marie Langer (1980), las suicidas por amor corresponden con las mujeres rotas y con el bovarismo, al extremo de la desesperanza, de la muerte.

Hay madresposas que se suicidan ante la culpa de una fallida maternidad. Por ejemplo, ante la muerte de un hijo menor. Es tan directa la responsabilidad de la madre en la sobrevivencia de los hijos que si algo falla, la familia, las amistades, la sociedad, y ella misma, la culpabilizan en primer término, por su muerte. No importa que existan otros adultos en convivencia, se juzga el hecho como si sólo la madre pudiese atender y cuidar al menor. Madre sólo hay una, y sólo la progenitora puede y debe cuidar a las criaturas, son concepciones consensualizadas a tal punto que en casos de muerte la propia mujer se culpa. Tal es el caso de Jerónima Gómez de 23 años, cajera de un banco, cuya criatura murió ahogada al tomar sola su leche de un biberón en su cuna. La madre fue a la habitación contigua a ocuparse de otros quehaceres. Al volver encontró muerta a la menor. Aún así la trasladó al hospital para tratar de salvarla. Nada se pudo hacer. Para entregarle el cadáver y hacer el acta de defunción le pidieron el acta de nacimiento. Fue a su casa por ella. Ya ahí, se disparó con una pistola y murió.

Ella misma fue su acusadora, su juez y su ejecutora. Su suicidio fue la síntesis de la interiorización de sus obligaciones de madre y del sistema de valores, de impartición de la justicia, y de penalización, propios de los aparatos del Estado. Sin embargo, al ejecutar su muerte actuó como su propio policía del pensamiento.

Entre las mujeres cuyos lazos de dependencia son débiles o se han fracturado, ocurren más suicidios fallidos. Por ejemplo, las amantes y las prostitutas, las mujeres ubicadas de entrada en el mundo del mal por su definición erótica, recurren en mayor medida a los simulacros o intentos de suicidio que otras mujeres. Intentan suicidarse casi de manera estereotipada, como amenaza para "chantajear" a los otros —amigas, parejas, padrotes, amantes—, como venganza por que fueron abandonadas, por celos, por desesperación ante situaciones críticas de tipo económico, por despido, por miedo a la represión en caso de delito. A pesar de que

hay diversas causas para aproximarse al suicidio, la principal es la misma que para las madresposas: el abandono conyugal.

Sin embargo, el que sea simulacro y no suicidio, tiene que ver con que las mujeres-eros, a diferencia de otras, pueden sustituir al varón perdido con nuevos amantes, o en su caso con los clientes. Pueden hacerlo siempre y cuando sean jóvenes, tengan dinero, o alguno de los atributos de la feminidad erótica o de poder, que requiera algún hombre: entre ellas influencias como las políticas o las delictivas, alcohol, fayuca, casa, dinero, etcétera.

La mujer-erótica no sólo es nutriente erótica y materna para los hombres, sino también nutriente social, tanto por su pertenencia al mundo público, como por su relativa autonomía económica, y por su endeble situación afectiva. El nudo intrincado de valores, aunado a su situación de mujeres temporales con las que los hombres no establecen compromiso social, hace de ellas víctimas que acogen —maternal o conyugalmente—, a *los otros* —amantes, parientes, amigas—, bajo extorsión amorosa o chantajes.

Los simulacros de suicidio de las mujeres, aumentan conforme pierden atributos de valor. Las carencias tienen como eje al cuerpo: deformidad física por gordura, por desgaste debido al uso erótico, al alcohol, a las drogas, a alteraciones del sueño y a la falta de descanso, por envejecimiento, y por enfermedades.

Entre las amantes y las prostitutas, la périda de valor está ligada con secuelas y enfermedades derivadas de su trabajo y de su modo de vida. Su devaluación gira en torno al deterioro de su cuerpo, y es también emocional: "se pone como una loquita", "anda remala de los nervios", "me agarran ataques". El problema surge porque el cuerpo y su disponibilidad emocional deben encontrarse en buenas condiciones, porque de ellos depende su éxito para conseguir amantes o en la prostitución.

El mal estado físico y la indisposición afectiva hacen que los hombres o los patrones las rechacen y reemplacen por mujeres más jóvenes. Su situación económica y su estatus social descienden: su vida entra en crisis. Algunas de ellas se desestructuran, ante la pérdida del carácter erótico de su cuerpo, vendible y consumible, del centro de su seguridad y de su autoaprecio.

En esa circunstancia, aflora la culpa por haberse prostituido,

el odio a sí mismas, a la persona o a la circunstancia a las que atribuyen la causa de ser "unas perdidas". Se expresa también la necesidad de adhesión al estereotipo positivo en forma de arrepentimiento, y deseos de haber sido madresposas, de haber sido buenas mujeres: "Si no me hubiera ido esa vez con fulano, no me hubieran corrido de mi casa, no hubiera yo andado de cama en cama, como dicen, y orita tendría aquí sentado a mi esposo que me mantuviera, y a mis hijos pa' que me quisieran mucho. No estaría sola sin servir para nada, toda jodida. Así como me ve ya no les gusto, ya nadie quiere conmigo, pero antes..." (testimonio).

La centralidad de un cuerpo inservible hace que las prostitutas y las madresposas menopáusicas tengan vivencias similares como el abandono de los hombres para relacionarse con las más jóvenes, con consecuencias que en las situaciones particulares se asocian al abandono. Debido a la dependencia vital de los hombres, las mujeres entran en crisis profunda cuando las dejan los hombres, su mundo se resquebraja. En esos momentos aparecen formas de locura de las mujeres y, en el extremo, el suicidio.

Una señora relató que su cuñada se suicidó porque ya no le "escurría la panocha": "Desde que dejó de menstruar se puso como loquita: le daban bochornos, se sentía muy cansada, inventaba que todos se peleaban con ella, que su marido la engañaba con su nuera porque ya no estaba joven; nomás se ponía a llorar, vomitaba, y fue dejando de comer, hasta que un día se tomó un montón de pastillas que le habían dado para los nervios y la presión. Yo digo que se murió de tristeza".

Uno de los hechos que identifican, de manera más dramática, a la mujer con la locura es el suicidio. Ante el suicidio de una mujer se emiten juicios bajo la norma de la razón y la cordura, y se dictamina que "sólo alguien que perdió el juicio atenta contra su vida", o que sólo "quien ha perdido sus facultades hace una locura así".

En cambio, ante el suicidio masculino, hay mayor comprensión, incluso lástima. Frecuentemente se dice del hombre que se suicida, que tenía "problemas". A partir de la explicación de Marie Langer y de Franca Basaglia (1983 y 1985) a la locura femenina, es necesario constatar, que el juicio no es errado, efectivamente

algunas mujeres se suicidan ante la imposibilidad de desarrollar sus "facultades genéricas".

El suicidio es el cambio cualitativo que hace pasar a la mujer normal al ámbito de las mujeres anormales, al de las locas: enfermas mentales o perversas pecadoras. "Es imperdonable, atentó contra el bien sagrado de la vida que Dios Nuestro Señor depositó en ella para que la cuidara, su vida no le pertenecía" (testimonio de una monja, ante el suicidio de una mujer conocida).

Todas las mujeres son locas

La sociedad cura, encierra, narcotiza, y tortura a las locas, a mujeres específicas que presentan síntomas inconfundibles que las hacen peligrosas y dañinas para los demás. Pero ellas son sólo la exacerbación de las demás. Su locura es el extremo de la especialización de la condición femenina.

Todas las mujeres están locas y su feminidad es sinónimo no sólo de subhumanidad, sino de locura. El proceso individual y social de asunción de la feminidad es una locura ya que es un fenómeno contradictorio: tiene una carga idealizada positiva. La feminidad significa para las mujeres tener como contenido de vida y como identidad, ser de y para los otros, en condiciones de servidumbre voluntaria, dependencia vital y sujeción subordinada al poder; significa vivir marcadas por la irracionalidad, la ignorancia; significa también vivir en la inferiorización, bajo diversas formas de discriminación, maltrato y violencia, ejercidas por *los otros*, y por las instituciones en todas las relaciones sociales.

Tal es la identidad positiva de las mujeres, cumplir con ella es ser buena mujer, estar realizada y desde el ángulo de la salud social y "mental", es estar sana.

Pero hay otra carga señalada como negativa en la locura de la feminidad. Mitchel (1976:408) considera que "ambos sexos repudian las implicaciones de la feminidad. En consecuencia la feminidad es, en parte, una condición reprimida que sólo puede adquirirse secundariamente de forma distorsionada. En virtud de que es reprimida...la feminidad...reaparece en síntomas como la histeria. En el cuerpo del histérico —hombre o mujer—, mora la protesta

femenina contra la ley del padre. Pero lo que se reprime es tanto la representación del deseo como su prohibición..."

La valoración negativa de la feminidad ocurre al tiempo que se la convierte en deber ser y expresa el desprecio y la inferiorización a que están sometidas las mujeres en el mundo que tiene como paradigmas al hombre, y a lo masculino. Desde los poderes patriarcales y la opresión de las mujeres, se "repudia" pero se envidia la feminidad.

Como conjunto de fenómenos de la vida, y como espacio vital que se destina a las mujeres, la feminidad es la expresión de sujetos y grupos sociales oprimidos. La feminidad es devaluada y menospreciada como atributo minorizado de las mujeres.

Culpa, agresión y locura

La culpa es un elemento central de los cautiverios de las mujeres. Como base de la locura de las mujeres, la culpa se recrea en la represión social y cultural de la agresión femenina, así como en la dificultad para hacerla conciencia, y en las escasas vías de su elaboración y transformación, con que cuentan las propias mujeres.

Las enormes contradicciones emanadas de sus modos de vida generan en ellas rabia, dolor y agresión, que no encuentran cauce positivo de expresión. La agresión no es incorporada a la feminidad, por el contrario, forma parte del conjunto de definiciones de la masculinidad, de tal manera que la agresividad se ha constituido en un elemento de identidad genérica. Así, agredir significa para las mujeres una transgresión genérica: la mujer agresiva se masculiniza, no es femenina.

Las mujeres son enseñadas como parte de su proceso de humanización a reprimir la agresión. Sin embargo, mediante este procedimiento la agresión no desaparece, sino que en general, adquiere formas diversas, y encuentra caminos para expresarse, velada y subterráneamente, aunque en ocasiones las mujeres agreden de manera directa y mortal.

Las mujeres agreden a los demás por los mismos canales. mecanismos y lenguajes en que les dan afectos positivos. Pero una parte sustantiva de la agresión se convierte en una fuerza destruc-

tiva de ellas mismas: mecanismos de destrucción, de bloqueo, de impotencia, incapacidades diversas, formas de anulación, inmovilidad, las más de las veces inexplicables a partir de la ideología dominante, se vuelven contra ellas.

Freud (1920:305) se preguntaba cuáles eran los recursos culturales para coartar la agresión y eliminarla, y encontró que el más importante de ellos consiste en que:

> La agresión es introyectada, internalizada, devuelta en realidad al lugar de donde procede: es dirigida contra el propio yo, incorporándose a una parte de éste, que en calidad de super-yo se opone a la parte restante, y asumiendo la función de conciencia (moral), despliega frente al yo la misma dura agresividad que el yo, de buen grado, habría satisfecho en individuos extraños. La tensión creada entre el severo super-yo y el yo subordinado al mismo, la calificamos de sentimiento de culpabilidad; se manifiesta bajo la forma de necesidad de castigo.

La opresión genérica y la descalificación cultural de la feminidad, el cautiverio de las mujeres como entes sujetos a poderes que les conculcan espacios vitales y posibilidades de poder sobre ellas mismas, genera en ellas enormes cargas de agresión que se despliegan en parte sobre las mismas mujeres, de ahí los permanentes achaques y enfermedades de tipo psicosomático (incluso la hipocondria y manifestaciones histéricas). Esta agresión sólo es reconocida en una de sus expresiones emocionales y políticas que es la culpa.

Culturalmente las mujeres son estructuradas en torno a la culpa que las caracteriza, en tres sentidos:

i) Por su falta humana: ya que son mujeres, seres humanos inferiores.

ii) Por la escisión de la identidad femenina, de tal manera, que cada una se especializa en fragmentos de la condición genérica, con la consecuente definición ética estereotipada, por ejemplo en buena o mala, en madresposa o puta, etc., y el mundo es vivido a partir de la relación entre yo y las otras enemigas, con el descono-

cimiento de la propia feminidad en las otras. Las mujeres son siempre culpables de no ser plenamente mujeres.

iii) Por su incapacidad en el cumplimiento de sus deberes derivados de las especializaciones de su sexualidad, por ser mujeres fallidas.

En general, la agresión que generan estas contradicciones es reconocida y fomentada como culpa, depresión, autohostilización. Ellas deben cuidar a los demás y la cultura se encarga de que su agresión se compense con su disposición a cuidar y proteger a los otros. Sin embargo, las mujeres agreden, y algunas lo hacen de manera decidida y dañina. Sus agresiones tienen como contenido fundamental el daño y la violencia a sí mismas y a los otros, el incumplimiento de sus deberes para los otros, y la transgresión de su ser social y culturalmente obligado.

Todas locas

La cultura reconoce como negativas a las mujeres que no cumplen con su deber ser dictado desde la racionalidad patriarcal.

Son verdaderamente locas para la cultura patriarcal aquellas mujeres que por imposibilidad, desobediencia, o rebeldía, transgreden las cualidades de la feminidad. Las mujeres fallidas actúan y viven la parte negativa de la feminidad y del mundo: quienes no se conyugalizan —no son novias, amantes, esposas, cuando y como deben serlo—, quienes no tienen hijos —cuando y como deben, y las estériles forzadas o voluntarias—, quienes no viven en familia, quienes disfrutan eróticamente de su cuerpo y de los otros, quienes actúan y piensan de manera autónoma, quienes son sabias, quienes no son femeninas, quienes gustan del eros y del amor de las mujeres, quienes van por el mundo laicamente y no se guían por la fe y el prejuicio, quienes reivindican como trabajo su trabajo, y quienes se construyen un espacio, un tiempo, y un territorio en el mundo. Son reconocidas como locas las mujeres al cambiar la relación de propiedad y el sentido de sus vidas: por ser para ellas mismas, en la medida en que lo son.

En el mundo patriarcal son locas las mujeres sensuales, seductoras, o polígamas, es decir, aquellas que transgreden las reglas del erotismo. Y son locas sexuales también las castas estériles

como las monjas que transgreden el deber ser erótico y maternal de las mujeres. Son locas quienes no asumen la norma del comportamiento emocional femenino, y son agresivas, o desenvueltas, o inteligentes, tanto como quienes trasgreden las reglas políticas y se defienden, dominan, deciden, o tienen formas de poder identificadas como masculinas.

Locas o enloquecidas de amor son la mujeres que se enamoran sin mesura, y sin recato, disfrutan al otro, o hacen demostraciones estruendosas de su amor. Locas de amor maternal son aquellas madres que se embelesan con el hijo esperado, del más chiquito, del primero o del que se salvó.

Locas son también las mujeres que tienen profesiones, trabajos, o desarrollan actividades que no son femeninas, o que les satisfacen tanto o más que la casa, el marido y los hijos. Locas son las mujeres que hacen política pública, o las que viven en la soledad sin hombres que les den vida ni de quienes depender.

Son locas las mujeres que no se casan porque no quieren, y locas también, quienes renuncian a la maternidad.

Pero las más locas de todas las mujeres son las que, por estos y por otros caminos, se proponen conscientemente como acción política, cambiar el contenido del ser mujer, y del mundo. Ésas sí están rechifladas, no se miden.

Identidad y locura

La locura no tiene autorreferencia. La mujer loca no existe en sí misma. No se identifica, ni tiene identidad de loca de manera íntima, privada y personal. La loca aparece en la confrontación con la sociedad y la cultura, con las instituciones, con los otros, en particular, en la familia, con las otras mujeres.

La locura es la confrontación de la realidad vivida, del modo de vida desordenado de la mujer, con el poder. Ese poder ejercido a través de las instituciones privadas y públicas y de la psiquiatría que es la ideología de la locura, define y caracteriza la locura de la mujer: describe y señala las formas concretas que debe asumir, decide cómo debe ser la locura. Al hacerlo, sataniza, excluye y recluye a las mujeres, o muestra su faceta paternalista y, entonces, las protege.

El poder patriarcal segrega a las mujeres en una red de encierros que se inician en la casa y concluyen en manicomios y prisiones. La casa es una especie de encierro preventivo que guarda y protege la locura doméstica y tolerable de las mujeres. Pero, si la transgresión de las mujeres rebasa los límites tolerados, cambiantes y rígidos, entonces las mujeres que atentan son sacadas de su cautiverio íntimo y privado, para ser llevadas a las cárceles si su falta es ética, y a los manicomios, si se la considera enfermedad.

La locura es histórica, como lo han señalado Foucault y Basaglia entre otros. Franca Basaglia resume así la dialéctica histórica de la relación entre locura y feminidad:

> No importa que la reacción sea de tipo psicótico o maniaco-depresivo. Lo que es impopriante es que se trata siempre de un producto histórico-social, cuyo proceso y etapas deberíamos conocer antes que constatar los resultados. La condición femenina, con su lastre de obstáculos y condiciones impuestas, es quizá, lo que puede dar la idea más clara a propósito de ese sufrimiento llamado "enfermedad mental" (1983:46).

La condición de la mujer y la simplicidad de los elementos que la determinan; la obviedad de la opresión de la que ella es objeto y los medios de defensa que ha tenido que inventar para tratar de liberarse; la limitación del espacio concedido; la contradicción de exaltar las funciones femeninas para poder controlarla mejor; además de la ausencia de poder y de obligaciones verdaderamente sociales, carencia de libertad explícita en un espacio que, por siglos, se ha considerado "reservado" para el hombre: el de las acciones y regresiones; todos son elementos que puedan arrojar luz sobre la relatividad de las transgresiones sociales que merecen sanción psiquiátrica o juicio adverso de orden moral.

La locura de las mujeres ha cambiado del siglo pasado al actual, y ha cambiado porque la condición de la mujer y la situación de las mujeres han experimentado cambios importantes. Al respecto, Marie Langer (1983) plantea que en el pasado, las mujeres padecían de histeria producto de la represión de su sexualidad, y que en la actualidad, han disminuido las manifestaciones

histéricas, y los problemas que manifiestan las mujeres son sobre todo psicosomáticos relativos a la maternidad.[41]

Pedagogía de la locura

La mujer loca es ejemplo para los demás. Su función política es fundamentalmente pedagógica: la loca es un espejo maquiavélico para que se miren todas y no se identifiquen con ella. Para que la asuman como la más distante, la ajena. Sin embargo, las mujeres adivinan en la loca, tras el delirio y el lenguaje del poder, algo de ellas mismas. A partir del miedo a "volverse locas", a ser miradas como locas por los otros, las mujeres son tolerantes, prudentes y políticamente pasivas en la aceptación de su condición genérica y de su situación de vida.

La loca nunca es la que mira, nunca es el sujeto, la loca es la otra. La mujer que la mira está con el poder y juzga a la loca por su transgresión. Para estar del lado del poder, las mujeres deben aceptar además de su condición, todas las reglas y convenciones, las normas y las creencias, es decir, las condiciones de vida que define el poder para todos; de no hacerlo serán señaladas, segregadas, *curadas*.

La loca desarrolla comportamientos y actitudes, realiza actividades, movimientos y formas de trato que son definidas desde el poder normativo como anormales. Se rehúsa a realizar ciertas actividades o se superespecializa en otras. Se fija a objetos, a personas, a acontecimientos del pasado y a sus fantasías; los

---

[41] "Antaño la sociedad imponía a la mujer severas restricciones en el terreno sexual (tomando el término en su sentido más estricto) y social, pero favorecía el desarrollo de sus actividades y funciones maternales. Las consecuencias de estas restricciones fueron la gran frecuencia de la histeria y otras manifestaciones psiconeuróticas en la mujer. Sin embargo, parece haber sufrido relativamente poco de trastornos psicosomáticos en sus funciones procreativas... En este último siglo la mujer de nuestra civilización ha adquirido una libertad sexual y social totalmente desconocida apenas tres generaciones atrás. En cambio, las circunstancias culturales y económicas imponen graves restricciones a la maternidad. Como consecuencia de esta situación disminuyen los cuadros neuróticos típicos y ya no se encuentra más la *grande hystérie*, pero aumentan en forma alarmante los trastornos psicosomáticos mencionados" (Langer 1983:13).

reitera de manera permanente y obsesiva, no entiende, dice cosas incomprensibles, sufre, se enferma, olvida hasta el silencio, grita, o desfallece al punto de la quietud total; descifra y actúa sobre el mundo desde códigos cuya organización, contenidos y significados no concuerdan con los códigos más generales: son sus formas de ligarse al mundo, de permanecer en él, y de sobrevivir.

El comportamiento y los estados psíquicos de las locas remiten directamente a comportamientos, afectos y formas de relación que caracterizan a todas las mujeres. La diferencia entre las locas y las buenas y sanas mujeres, radica en los grados, en los niveles, y en las formas de expresión de la angustia, la depresión, el miedo, el terror, la rabia, que se resuelven en autodestrucción, agresividad, incomunicación, inmovibilidad, e incapacidad para sobrevivir por sí mismas.

La característica básica de la mujer calificada como loca por los otros, es el miedo. Desde el poder, su miedo es visto como síntoma de locura. Para ella misma es, en cambio, la reacción a las presiones (exigencias, agresiones, carencias) vividas en su proceso de construcción de la locura. Miedo que responde sobre todo a la invalidez y a la vulnerabilidad de la mujer sometida, a la vez que sujeta al poder. Ya catalogada como loca, la mujer —que siempre ha estado tutelada—, queda bajo custodia y sujeta al poder absoluto, total.

La locura de la mujer remite, finalmente, a la dependencia vital de todas las mujeres en relación con el poder: *los otros*, las instituciones, las normas, los deberes, y concluye con la transformación de las mujeres de dependientes vitales en dependientes totales de *los otros*.

La creación de la locura

Las mujeres no nacen locas, "se vuelven locas", plantea el sentido común. Las hacen locas es la tesis consecuente. La locura es una fabricación concienzuda y difícil de lograr debido a su complejidad. En su logro participan la sociedad, la cultura y sus instituciones, y desde luego, la particular creación que hace el sujeto de sus propias condiciones vitales.

Las contradicciones sociales y culturales concluyen con la

creación de mujeres locas. Dicho de otro modo las mujeres particulares que enfrentan su ser mujer de maneras no aprobadas, tienen un camino asignado y designado para vivir la locura. El poder las recluye y las desarma con esa clasificación, les conculca la subversión del atentado y las vuelve no peligrosas. Las usa en su pedagogía de la norma y de la feminidad.

Las locas son mujeres ejemplares tanto como lo son las santas. Si las mujeres cumplen con ciertos procedimientos, son santas y si cumplen con otros —claramente definidos a través de obligaciones y prohibiciones, enmarcadas en tiempos y espacios precisos—, serán locas. Si Santa Teresa equivoca el espacio de su misticismo y de su lenguaje, hubiese muerto en la hoguera, o acabado recluida en un asilo. Si Sor Juana no recluye su experiencia intelectual en los muros del convento y su deseo de mantenerse sola (soltera), en el hábito de las Jerónimas y en los votos, no hubiera tenido opción. ¿Cuántas sorjuanas quedaron en el camino de la equivocación o en el desencuentro de los espacios culturales que favorecieran sus acciones y no lograron que no las vieran como locas?

Para las mujeres particulares, la locura está basada en la interiorización de las relaciones, las normas y las expectativas del poder en el transcurso de su vida. Ésos son su contenido, su contexto, su discurso, su razón y sus sentimientos (Heller, 1980). Su marco cosmogónico de referencia presenta dos vertientes, ambas políticas: la obediencia o la negación.

En este sentido, la locura es el producto y la evidencia de la destrucción de las mujeres debida a la obligación genérica que, para ellas, pasa de consensual a coercitiva. La locura se origina para unas, como resultado del enfrentamiento de impedimentos para la realización de intereses y para la satisfacción de necesidades para el género y para el grupo, y del deseo para cada una. Para otras, la locura surge ante la imposibilidad de realización del ser mujer, es decir, de cumplir con sus cometidos sociales de acuerdo con su edad, clase social, tradición cultural: se trata de mujeres fallidas cuya falla, y cuya reacción ante la falla es apreciada como locura.

Así, la locura es el desgarramiento de las mujeres ante el sufrimiento, la impotencia y el dolor. La mujer que no cumple con

sus obligaciones naturales es tratada mediante la desvalorización, la permanente exigencia, el castigo, el ostracismo, el aislamiento, la reclusión y la inferiorización. En el extremo, aparece la destrucción de la mujer, devenida loca en el cumplimiento más fiel de las exigencias establecidas para el género. Se trata del desgaste ocasionado en la mujer por la construcción del ser especializado en la reproducción, en el cuidado de *los otros*, en el servicio a *los otros*, todo a partir de su sexualidad procreadora o erótica.

Así, la locura consiste en la destrucción de quien es para *los otros* y nada para sí. La locura de estar sometida a la acción de *los otros* produce en las mujeres un intenso sufrimiento que les viene de fuera, que no depende de su acción, de su voluntad, ni de su decisión; no depende de ellas, por el contrario, la dependencia vital que las vincula a los otros está en la génesis de su sufrimiento.[42] Esta locura femenina es el delirio producto de la permanente entrega a los demás.

El delirio está constituido por los lenguajes corporales, lingüísticos, gráficos, y de todo tipo, que estructura el loco a partir de su particular experiencia, a efecto de comunicarla. El delirio es el discurso de la locura, de la transgresión. Como elaboración y expresión codificada, subjetiva de la experiencia. El delirio es una sabiduría, un conocimiento. Es la elaboración e interpretación del mundo y de la vida, desde experiencias limitantes y límites, en las que cada vez más la mujer queda atrapada sin posibilidad de opciones. A pesar de los hechos formales, el delirio es el intento más estructurado y creativo de la loca, por comunicar al mundo su alternativa, por hacerla cognoscible.

---

42 En su *Teoría de los sentimientos* Heller hace una distinción entre sufrimiento y dolor que es significativa: "El dolor es un aspecto inevitable de la vida humana. Sin él, no puede haber gestión normal del sufrimiento. La capacidad polifacética de sentir incluye la capacidad de sentir dolor; es el rostro de la pobreza dentro de la riqueza. En cambio, el sufrimiento es un tipo de dolor que me cae completamente desde fuera. No depende ni siquiera relativamente de mi intención, mi decisión mi opción. No es activo sino pasivo (sufre la acción). El sufrimiento no indica: 'ayúdate a tí mismo, ayuda a los demás'. Porque es un tipo de dolor para el que no hay ayuda. Cuando mucho, él sufrimiento puede ser sufrido" (1980:313).

Esquizofrenia vital
Agnes Heller (1980*c*), plantea que existe una esquizofrenia de las mujeres basada en la doble jornada —aunque debería ampliarse el concepto a doble vida—, y del síndrome de la culpa como la expresión del sentimiento de falta de completud de constitutivo de la nueva identidad de muchas mujeres.

Estas mujeres viven una dificultad y una confusión para integrar lenguajes, tiempos, espacios, y papeles diferentes, social y culturalmente antagonizados. Ellas reúnen, en sí mismas de nueva cuenta, la escisión histórica de la humanidad y la del género.

Estas mujeres tienen atributos consignados para el estereotipo femenino: continúan siendo madresposas y su mundo gira en torno a *los otros*, a la maternidad, la conyugalidad, la familia, la casa, el mundo doméstico, contiguo, personal y artesanal, el pensamiento religioso y mágico, y están sujetas a formas de poder servil justificadas en la renuncia.

Al mismo tiempo, en el mismo día, en espacios diferentes, pero también en los mismos, viven hechos asignados al estereotipo masculino, o al de mujeres raras (malas), como el trabajo, la calle, las instituciones públicas, las relaciones de contrato, lo industrial, la racionalidad capitalista (o socialista) y burguesa, entrelazada con la disposición de las mujeres a ser de otros y con formas de servidumbre, discriminación e inferiorización genéricas.

La escisión genérica en cada mujer que integra estereotipos diversos y contrapuestos de la condición de la mujer, está en la base de la locura de estas mujeres:

Todas las vías de conocimiento, de trabajo, de actividad y las experiencias que tiendan a lograr la unificación interior de la mujer, pueden ser contempladas como formas de locura. Lo son, por la apreciación que hace el poder consensuado sobre ellas. Se trata de procesos emprendidos por las más diversas mujeres como un acto de voluntad y tendencialmente de autonomía.

A diferencia de las mujeres enloquecidas por ser ser-de-los-otros, estas mujeres que desestructuran su dependencia vital se hacen cargo de sí mismas. Por eso están locas. Los diversos caminos en esta locura son un saber nuevo, una pedagogía, en ocasiones personal, en otras colectiva, grupal: madresposas que

trabajan fuera, estudiantes que son madresposas, militantes políticas que son eso y más; entre ellas hay mujeres de diversas clases y círculos culturales: obreras, campesinas, comerciantes, profesionistas, maestras; mujeres analfabetas y especialistas con estudios de posgrado; religiosas y ateas, apolíticas y dirigentes.

Sin embargo, un número importante de las locas de la esquizofrenia contemporánea forman parte de las mujeres que participan en el movimiento político: movimientos populares urbanos, de colonos, de amas de casa contra la carestía, de madres contra la contaminación, de comerciantes; muchas de ellas forman parte de movimientos magisteriales, estudiantiles, sindicales, y agrarios. Desde las derechas o las izquierdas muchas de estas mujeres participan en los movimientos por la democracia política. Finalmente, algunas de ellas, son feministas.

La locura como subversión: el feminismo.

Más allá de su voluntad y de su principal definición ideológica, las esquizofrénicas contemproráneas son como las demás, y a la vez son diferentes, en diversos grados y aspectos. Tienen en común, las contradicciones de la doble vida, pero se diferencian en que el conflicto llega a un punto en que su locura personal (que es social) ya no se resuelve sólo en el delirio, sino que encuentra cauces sociales de expresión. Visto desde otra racionalidad, sucede que su delirio encuentra y contribuye a conformar variedades de locura colectiva, es decir de concepciones y prácticas que al ser parte de un nuevo bloque histórico, se transforman en no-locura.

La desesperación, el sufrimiento, la angustia, la rabia, y la culpa, que genera en las mujeres la opresión, son elaboradas y transformadas: las mujeres actúan, y en subversión a la impotencia aprendida y a la servidumbre voluntaria que las constituyen, dejan de ser entes dependientes y pasivos. Estas locas se deciden por transformar el mundo, contraviniendo su papel político de reproductoras de la sociedad y de la cultura.

El cambio de mujeres objeto, dependientes de la acción de *los otros* sobre ellas y el mundo, es en tal magnitud histórica que significa la constitución de cada una de estas mujeres en sujetos, y la transformación radical del género: se inicia el proceso de

cambio en el cual el grupo de las mujeres se constituye en sujeto histórico. A diferencia de otras locuras que reproducen la feminidad, el feminismo recoge y genera cambios cualitativos en la condición de la mujer, y ocurre por mediación de la locura de las mujeres.

Entre las esquizofrénicas actuales, mujeres de doble vida, destacan las feministas. Ellas aportan a la constitución del sujeto histórico mujer, dos elementos fundamentales, uno filosófico y otro político:

i) Contribuyen a transformar la locura de la sobrevivencia en voluntad colectiva, y el sufrimiento en dolor, en conciencia.

ii) Transforman el delirio en un lenguaje genérico comunicable y contribuyen a crear nuevas visiones, conocimientos y sabidurías sobre la sociedad, la historia y la cultura, elaborados a partir de su propia condición genérica.

Así, las feministas sintetizan la experiencia colectiva, critican y proponen a la sociedad en su conjunto pactos sociales (desde el mundo personal hasta el Estado), nuevas normas —que sancionen desde las mujeres constituidas en sujeto político, los derechos, los límites y las opciones en las relaciones sociales y políticas—, realizan una crítica de la cultura patriarcal y de todas las formas de opresión que reproducen el mundo en la alienación, y proponen nuevas formas sociales y culturales que emergen antiopresivas y se fundan en la diversidad, en el bienestar, en la creatividad, y en la posibilidad de disfrutar y gozar subjetiva y objetivamente de la vida.

El feminismo es una locura radical consciente e inconsciente que lucha contra lo imaginario y los fantasmas tanto como contra la norma y sus instituciones, contra los mitos, para cambiar la vida.

De ahí que, desde la racionalidad de la cultura patriarcal, locas entre las locas son las feministas, porque atentan contra el orden de la sociedad, contra la identidad genérica de todos, y porque su propuesta desarticula el mundo. Con su nueva subjetividad y sus vidas contradictorias —tal vez en mayor grado que otras—, las feministas son desconocidas por la mayoría de las mujeres, aún

cuando su discurso (sin título feminista) sea aceptado parcialmente por la mayoría.

Las mujeres que poco a poco asumen como parte de su identidad el feminismo, en su esfuerzo por integrar y construir nuevas formas de ver la vida, de generar y aprender nuevos sentimientos, nuevas actitudes y formas de comportamiento, y nuevas formas de incidencia en el mundo, son objeto de la escisión genérica. Para muchas mujeres, las feministas son sus enemigas, porque atentan contra su identidad genérica y actúan el mal para ellas con sus dichos, pero sobre todo, con sus hechos. Por eso las envidian y las desconocen.[43]

Sin embargo, uno de los hechos culturales y políticos significativos en este proceso es el encuentro entre las mujeres que se proponen salir de la locura de ser mujeres patriarcales. El encuentro creativo solidario entre las mujeres significa una locura excesiva, de ahí también la hostilización del poder hacia la cultura feminista.

Para las feministas, la vida es un conflicto porque son mujeres que viven su condición genérica opresiva y la reproducen, al tiempo que en lo posible la desmontan, encuentran fórmulas para desprenderla, e inventan nuevas formas de ser y de relacionarse con el mundo, sin dejar de ser. La locura feminista es la única locura de las mujeres que implica la desaparición de los cautiverios porque es la única que se ha propuesto desarticular la organización genérica que hace a mujeres y hombres y a las mujeres entre sí, contradictorios y enemigos. La superación de los cautiverios de las mujeres es una de las vías del feminismo:

i) La superación de la especialización excluyente de los individuos y de los grupos a partir del sexo.

---

[43] Victoria Sau (1981:16) plantea la locura de las mujeres como una posición política frente al hombre en el mundo patriarcal, conciencia integradora de la racionalidad y los sentimientos: "Lo que sí es evidente es que el hombre teme tanto a la inteligencia de la mujer como a sus sentimientos intelectualizados, porque sólo la afectividad indiferenciada y sin estructura alguna, la hace dócil y manejable. En este último caso, su forma de rebelión, si ésta llegara, sólo podría ser la locura".

ii) La desconstrucción de la sexualidad de la mujer como definición social, cultural y política de las mujeres.

iii) La superación de los cautiverios de las mujeres en cuanto al trabajo invisible y a la explotación económica, la reivindicación de las actividades creativas de las mujeres, de su sabiduría, de sus lenguajes; la eliminación del encierro en la casa, en los horarios, en la familia, en la conyugalidad, en la maternidad, en el erotismo tabuado y cuyo fin es el placer de *los otros*, en la renuncia.

iv) La diversificación de las opciones vitales para las mujeres como un proceso en que se definen socialmente por una gama de trabajos, actividades, relaciones y posibilidades de vida.

v) La transformación de las mujeres en seres autónomos e independientes.

vi) La ampliación de los espacios, los tiempos y los territorios de las mujeres para su acción, y la construcción de la privacía femenina, del espacio propio.

vii) La apropiación por las mujeres de sus cuerpos y de su subjetividad conculcadas.

viii) Con ello, la superación de la servidumbre voluntaria, de la impotencia aprendida, de la dependencia vital de las mujeres y de todas las formas de dominio, mando y violencia sobre ellas; sólo así es posible que las mujeres no organicen su subjetividad a partir de la culpa, del miedo y de la subordinación a fuerzas todopoderosas.

ix) La superación de la enemistad histórica entre las mujeres y la posibilidad del encuentro y la sororidad entre las mujeres.

x) La superación de la opresiva relación genérica entre mujeres y hombres y del dominio patriarcal en la sociedad y la cultura, como el camino para el encuentro y la amistad entre mujeres y hombres.

xi) Todo ello conduce a la única y esencial superación de los cautiverios: la transformación de las mujeres en sujetos, y en sujetos políticos, y en consecuencia, a la paulatina desaparición del género, como parte de un nuevo proyecto cultural.

La transgresión de las feministas es subversiva porque van conformando una voluntad política consciente, cuya esencia filosófica es la constitución de cada una de las mujeres en ser-para-mí,

núcleo central de su transformación en sujetos creativos que construyen con otros grupos y sujetos sociales, nuevas formas de vivir la vida en libertad.

El delirio feminista significa la construcción del mundo en un espacio en que la vida ya no es genérica, ni clasista, ni racista, ni se funda en la opresión de los diferentes, ni existen poderes como dominio del otro, ni está basada en la especialización compulsiva que excluye y limita.[44]

El delirio feminista se propone una vida en que ya no exista ser mujer o ser hombre, porque las posibilidades de la experiencia humana son diversas, accesibles y compartibles por todos.

---

[44] Dora Kanoussi (1983:70) sintetiza la propuesta cultural feminista de la siguiente manera: "La existencia de las mujeres como sujetos históricos es la expresión de la existencia de un pluralismo social que también trastorna la estrategia general de la clase obrera y la obliga al 'laicismo', o sea a la aceptación de otros sujetos, sin por ello renunciar a su papel dirigente por su lugar en la producción. El hilo objetivo que une el feminismo al movimiento obrero, lógica e históricamente se ubica por el fin último que define y determina a ambos: la superación de cualquier tipo de opresión, la desaparición de la división entre dirigentes y dirigidos, explotadores y explotados, gobernantes y gobernados. El fin último a alcanzar que define la existencia del movimiento de las mujeres y del movimiento obrero es el mismo: la conversión de mujeres y hombres en seres genéricos, o sea la creación de una sociedad donde el libre desarrollo de cada quien sea condición del libre desarrollo de los demás. El feminismo, expresión particular a fin de cuentas, del comunismo, es la lucha por romper la primera contradicción histórica, la contradicción entre mujer y hombre, y es la lucha por el restablecimiento de la primera relación auténtica del hombre consigo mismo, que es la relación mujer-hombre".

Capítulo XIV
CONCLUSIONES

La feminidad

La feminidad es la distinción cultural históricamente determinada que caracteriza a la mujer a partir de su condición genérica y la define de manera contrastada, excluyente y antagónica frente a la masculinidad del hombre. Las características que constituyen la feminidad son consideradas en las concepciones dominantes del mundo como atributos naturales: eternos y ahistóricos inherentes al género y a cada mujer particular.

La feminidad es un conjunto de atributos de las mujeres adquirido y modificable; cada minuto de sus vidas ellas deben realizar actividades, tener comportamientos, actitudes, sentimientos, creencias, formas de pensamiento, mentalidades, lenguajes y relaciones específicas, a través de las cuales tienen el deber de realizar su ser humanas, su ser mujer.

Las cualidades físicas de la mujer, sobre todo las sexuales, implican relaciones sociales y económicas, eróticas, procreadoras, emocionales, intelectuales y políticas de las mujeres, y son obligatorias y compulsivas. Entre ellas se consideran sustento y expresión de la feminidad las actitudes, las formas de comportamiento, los tipos de relaciones privadas y públicas, los espacios de vida —de habitación, de trabajo, de diversión—, los tiempos de la existencia para cumplir con el ciclo cultural de vida, para quedarse y para desplazarse; las actividades propias, desde el no-trabajo y

el baile hasta la plegaria y el tejido de redes afectivas en el cuidado de *los otros*.

Así definida, la feminidad es proyectada en la sociedad, en la naturaleza y en el universo; es contenido de cosas, constelaciones, dioses, enfermedades, animales, plantas y formas de existencia que de esta manera son femeninas como las mujeres.

La feminidad no es un hecho de contenido universal aunque hasta donde se sabe, todas las sociedades conocidas contrastan a los sujetos genéricamente en determinados aspectos de la vida, que sirven de base para construcciones culturales diversas como la masculinidad y la feminidad, entre otras (véanse Money, Harris). En nuestra cultura se considera criterio de validez universal y de carácter inmutable que la generación de la feminidad es sexual y que la experiencia y la identidad femeninas pertenecen al orden biológico, a diferencia de la identidad social que se atribuye a las masculinas.

En general se adjudica a las características que se asocian al sexo como categoría biológica un conjunto de extensiones en todos los ámbitos de la vida. En este sentido el sexo es concebido como el principio básico clasificador y estructurador de los géneros, por ejemplo masculino y femenino; de los seres humanos y de sus organizaciones sociales. En una misma operación cognoscitiva otras características de los géneros y de cada ser humano particular se consideran inherentes al sexo y en consecuencia, atributos biológicos. La definición y adscripción biológicas de la cultura han formado parte del saber antropológico en torno a la llamada naturaleza femenina (véase Lagarde, *Nuestra antropología*).

Sin embargo, una de las tesis de la ideología contemporánea consiste en que los seres humanos no sólo han dominado a la naturaleza y por tanto se han separado de ella, se han diferenciado de ella. Ya no son naturaleza, la han trascendido y se encuentran en los límites de la destrucción de la naturaleza y de ellos mismos. Así, la naturaleza es nicho, recipiente, casa, fuente de bienes: ya no constituye a los seres humanos.

La feminidad se define a partir de una supuesta relación unívoca y natural entre sexo y género como el conjunto de actividades, funciones, relaciones, maneras de pensar, de comportarse,

de ser, permitidas o prohibidas a los sujetos de sexo femenino. En este sentido el cuerpo de las mujeres es uno de los ejes que define la feminidad; se suman a este eje la relación vital con *los otros* y la sujeción al poder, cualidades que a pesar de su especificidad se hacen derivar del cuerpo asignado a las mujeres.

Las concepciones sobre la relación entre sexo y género corresponden a la necesidad de crear una sexualidad definida en torno a la feminidad y la masculinidad como definiciones culturales estereotipadas que obligan a los sujetos a constreñir su participación en la sociedad y en la cultura de cierta manera. Se crea y se reproduce de hecho, una sexualidad dominante que estructura por grupos socioculturales la humanidad de cada sujeto particular.

En la base de los mecanismos de la sexualidad se encuentra el conjunto de relaciones sociales que asignan un sitio a cada quien en relación con los demás y funciones específicas que cumplir, así como las instituciones, las creencias, las tradiciones, los valores y las normas que de manera permanente y compulsiva crean y recrean en los sujetos y en los grupos la especificidad genérica.

La cultura femenina es producto de la condición de la mujer. Con el feminismo ocurre una fractura en la concepción filosófica del mundo que se expresa primero en la representación diferenciada de los seres humanos y en la imposibilidad de encontrar en la historia un supuesto ser humano único: *el* ser humano; su inexistencia se funda en las diversas enajenaciones entre los seres humanos que tornan imposible la unidad filosófica de la humanidad. En segundo término el feminismo construye la representación de la mujer como una forma de ser humano histórica, concreta, singular que en relación con el hombre —otro singular, es diferente y no opuesta. Es decir, la mujer no se construye como oposición simétrica del hombre, ni como desprendimiento de su ser; existe una diferenciación genérica entre los seres humanos basada en el sexo y la edad, a la que confluyen adscripciones de clase y otras más.

Esta especialización humana genérica entre las mujeres y los hombres está marcada por el poder —los poderes—, y da lugar a una opresión genérica de las mujeres, más allá de su voluntad y de su conciencia, por el solo hecho de serlo.

ideología de la feminidad patriarcal considera esenciales para la definición de la identidad femenina de la mujer.

Las primeras, las madresposas, aún están sometidas por la fuerza del embarazo fatal, por una maternidad obligada que define y determina el contenido de sus vidas en relación con un cuerpo incontrolable y por relaciones obligatorias derivadas ideológicamente de la dependencia originada en la gestación y prolongada en la proximidad física filial y en la vulnerabilidad de las mujeres que requieren vivir dependientes de los hombres y de *los otros*.

Marx centró la discusión sobre la libertad burguesa en la posibilidad histórica de los individuos para vender su fuerza de trabajo. Es decir, en la superación de la influencia y el poder de factores económicos y extraeconómicos que de manera compulsiva obligaban a los particulares a vivir de determinada manera y bajo formas de sujeción corporativa. La condición previa para el desarrollo de esta forma de libertad fue la consideración de la igualdad jurídica de todos los individuos independientemente de su circunstancia. Condiciones de vida generadas en la adscripción por nacimiento a grupos como las castas, la pertenencia a clases sociales, las definiciones por el color de la piel, las creencias, o la filiación política o religiosa dejaron de ser determinantes jurídicamente para la venta de la fuerza de trabajo.

Como extremo de la libertad, Marx (1844) planteó el problema de la creación de la humanidad. Consideró que la humanidad no ha sido constituida aún debido a la división de los seres humanos en grupos contradictorios y antagónicos, ajenos. Marx concibió a los seres humanos enajenados, extrañados, confrontados entre sí por su adscripción a clases sociales, a naciones, a religiones que los antagonizan.

La segregación de la vida por géneros fue planteada por Marx como constituyente esencial de la enajenación humana. Planteó también como objetivo y proceso de la constitución de la humanidad, la superación de este antagonismo. Si las diferencias genéricas son históricamente determinadas, la lista de Marx crece con la enajenación hombre-mujer. Él plantea la unidad del hombre con la mujer como si aquello que los constituye a ambos, lo genérico; fuera inamovible, natural.

De ser posible aproximarse a la humanidad, es probable que para entonces, y como un componente central del proceso, mujeres y hombres estarán en proceso de desaparecer: porque no habrá especialización femenina o masculina ni en la sociedad ni en el cosmos, y porque la separación genérica ya no será una clasificación humana ni tendrá valor.

La concepción marxista, en particular la filosofía, contiene estos presupuestos teóricos. Sin embargo, sólo ha sido propuesta como práctica vital por el feminismo. Las diversas corrientes del marxismo la olvidaron o, en todo caso, no incursionaron en ella a profundidad.

El ser no es una abstracción asexuada, agenérica. Las diferentes filosofías e ideologías plantean un ser o un sujeto de contenido masculino, a partir del cual pretenden hacer referencia a todos los seres humanos. Como si fuera posible hacer abstracción de la división genérica en la historia y lograr las definiciones desde una condición humana que con Marx no existe más que como proceso histórico. Hasta ahora, los seres humanos se definen, de manera universal, por su condición genérica que los alejo, los extraña y los enajena.

Las mujeres son construidas y viven sus vidas como seres incompletos y cautivos; la incompletud las define en dos niveles: en el reconocimiento social e ideológico patriarcal de los hombres como paradigma, y de ciertos hombres como estereotipo de una mítica humanidad. El hombre simbólico es un ser pleno (de humanidad) y completo, sus límites contienen a los hombres como seres acabados y los encierran de manera absoluta. A este paradigma de ser humano total y poderoso (masculino) corresponde el correlativo incompleto de las mujeres cautivas.

De ahí que para existir las incompletas mujeres deben buscar su continuidad en los otros: los padres, los cónyuges, los hijos, la casa, o la causa. En virtud de este completarse en los otros, la existencia de las mujeres se desarrolla en cumplimiento del ser femenino para-los-otros y como entes cautivos de-los-otros.

Una segunda dimensión de la incompletud de las mujeres se construye a partir de la confrontación de las mujeres reales con el estereotipo de mujer. Las mujeres reales sólo pueden acercarse, en

su máximo logro, a la plenitud de entes incompletos, pueden hacerlo sólo en circunstancias específicas y durante algunos periodos de su ciclo de vida.

Es necesario señalar que la incompletud de la mujer se mide en relación con el paradigma de la mujer plena madresposa: joven desposada, es esposa fértil, engrendra y es madre. Sólo así, en condiciones políticas de incompletud, como madresposas, las mujeres pueden ser plenas cautivas en el pasado, en el presente o en el futuro, a lo largo de su ciclo cultural de vida.

La conyugalidad y la maternidad son los espacios en que la mujer debe encontrar la plenitud, cautiva en la incompletud siempre por la mediación de *los otros*. La mujer existe sólo a través de los otros, siendo *para* ellos. Al llenar (pleno:lleno) su cuerpo y su subjetividad de ellos, con sus energías vitales y su trabajo invisible para ellos, con su subjetividad llena de ellos: la mujer es plena al necesitar a *los otros* y en su carencia tenerlos.

La incompletud cautiva femenina se expresa en la posibilidad de modificar los límites personales de la mujer en relación con *los otros* y en muchas circunstancias en su virtual inexistencia. La dificultad de separar el cuerpo del embarazo se extiende mágicamente por contaminación a todas las relaciones de las mujeres: a la relación afectiva simbiotizada con los hijos, con los cónyuges y con todos *los otros*. La incompletud genérica de las mujeres y su falta de límites entre ellas y los otros, las conduce a que su contenido sea *los otros*, y a que sólo por su mediación ellas encuentren la plenitud.

El entrelazamiento de las esferas vitales de la conyugalidad y la maternidad constituye el eje de la realización positiva del estereotipo femenino y de la única plenitud posible de las mujeres en la incompletud. Obvio es decir que ese periodo es breve porque aun cuando la relación maternal con los hijos dure toda la vida, el periodo más claramente reconocido en la ideología como materno es cuando los hijos son dependientes vitales de los cuidados corporales para sobrevivir.

Así, los ideales maternal y de feminidad positiva se centran en la madre y específicamente en la madre de criaturas. Esta relación es la base del estereotipo de la relación con el vulnerable, con el

desprotegido y absolutamente dependiente que define las cualidades [illegible] femeninas de la mujer: dadora, nutricia, protectora y [illegible] dispuesta a la renuncia y volcada en *los otros*.

Esta relación de la mujer con los otros es la síntesis de los valores positivos de la sociedad basada en la dependencia vital organizada en torno a desigualdades políticas. Frente al menor la mujer ejerce la adultez: siendo tan dependiente y sometida actúa la independencia y ejerce el poder delegado patriarcalmente en ella. De tal modo es así que la relación global materna es una actuación, una representación internalizada de cualidades del poder patriarcal depositado en las mujeres en cautiverio. Con ello se benefician todas las dependencias concatenadas que se vuelven así positivas y se exalta en las mujeres la dependencia servil: ellas tienen asignado el papel de ser ejes de múltiples dependencias.

Una cualidad sobrevalorada en el estereotipo positivo de feminidad es la juventud, y lo es a tal grado que se ha constituído en un valor y en un bien por sí misma. La sociedad segrega, excluye e inutiliza —desde los criterios de edad—, a los viejos y a las viejas infértiles y los torna improductivos o valora como improductivas las actividades mermadas que les permite realizar. Es cierto que con base en criterios de clase o étnicos y educativos se segrega también a los jóvenes, pero no en la medida en que ocurre con los viejos.

Las mujeres de otros grupos de edad que además tienen otros estados definidos por su ciclo de vida, son calificadas en comparación con las jóvenes fértiles, las cuales son a su vez, percibidas y clasificadas como incompletas en relación con los varones.

La desvalorización de las mujeres menopáusicas responde a que son la negación corpórea de los atributos considerados naturales universales de la categoría mujer. La existencia de las menopáusicas atenta contra la universalidad del mito de la naturaleza femenina basada en la fecundidad permanente: simbólicamente sus cuerpos incómodos ya no son fértiles y ponen en evidencia la falacia del mito.

La menopausia significa la exteriorización social del proceso biosocial y cultural. Como todo lo que le sucede a la mujer, la menopausia es concebida como enfermedad física y mental, como

carencia, como ausencia de potencial físico que se torna simbólico para la procreación y por lo tanto para la maternidad, aunque la inmensa mayoría de las menopáusicas haya sido procreadora en el pasado y sea madre por lo menos de sus hijos.

Las relaciones entre juventud y maternidad, entre maternidad y criaturas se extienden a varios ámbitos: maternidades son los hospitales que hacen partos, maternal se llaman las tiendas y los servicios que atienden a embarazadas y a bebes. El sistema nacional de salud ha acuñado la fórmula "atención materno-infantil" y la limita a las mujeres que giran en torno al nacimiento de sus hijos, como si lo maternal concluyera en ese periodo y no implicara directamente otras fases de la vida de las mujeres.

De hecho la feminidad tiene una carga idealizada positiva definida por la realización de la maternidad y de la conyugalidad, pero tiene al mismo tiempo carga negativa. Como el conjunto de fenómenos de la vida que se destina a las mujeres, la feminidad es la expresión de sujetos y grupos sociales oprimidos y por ello negativos en la cosmovisión dominante.

La feminidad es devaluada y menospreciada como atributo minorizado de las mujeres. Mitchell (1976:408) destaca que:

> Ambos sexos repudian las implicaciones de la feminidad. En consecuencia la feminidad es, en parte, una condición reprimida que sólo puede adquirirse secundariamente de forma distorsionada. En virtud de que es reprimida...la feminidad...reaparece en síntomas como la histeria. En el cuerpo del histérico —hombre o mujer—, desde una perspectiva psicoanalítica, la cultura somete la adhesión a la ley del padre, y explica el proceso de identificación genérica primario: al principio, ambos sexos desean ocupar el lugar del padre y de la madre, pero como no pueden ocupar ambos lugares, cada sexo tiene que aprender a reprimir las características del otro. Pero ambos, a medida que aprenden a hablar y a vivir en sociedad, desean ocupar el lugar dèl padre y únicamente al niño se le permitirá hacerlo algún día. Aún más, ambos sexos nacen en el deseo de la madre y en virtud de que a través de la herencia cultural lo que la madre desea es el falo transformado en bebé,

ambos desean el falo para la madre. También en este caso, únicamente el niño puede reconocerse plenamente en el deseo de su madre.

Como expresión cultural de la sexualidad femenina la feminidad se define por la maternidad y por el erotismo. En el estereotipo positivo el erotismo debe estar subsumido en la maternidad y debe su sentido positivo sólo al deber de ser otorgado o realizado para *los otros*.

El erotismo de la madresposa tiene una finalidad: no existe por sí y menos *para* la mujer de manera directa. Es un erotismo vitalista y existe para dar vida a *los otros*; su realización siempre está mediada por los otros, a tal punto que el cuerpo de la mujer es para ella misma sólo un medio para la realización erótica en los otros. El erotismo materno es púdico: despojado del placer propio, ya no es lascivo, sino amoroso. Las madresposas son seres de erotismo sublimado y compensado como energía vital para *los otros*, como sentimiento y emoción dadora, como ternura. El deseo erótico de la madresposa es inmediatamente deseo por el otro, deseo por su vida. De ahí que la madresposa vuelque su libido en los hijos y el deseo puesto en el esposo se constituya —en un proceso más o menos breve de deserotización—, en deseo maternal contenido por el tabú.

Simbólicamente la subsunción del erotismo femenino en la maternidad está representada en las monjas como especialización de la castidad, de la virginidad y del celibato, como la capacidad femenina de renuncia a todo, en primer término al deseo, al eros. De hecho, la subsunción del erotismo en la maternidad se concreta en muchas madresposas en su negación; muchas de ellas ligadas al estereotipo de pureza en el matrimonio, llegan al extremo de desarrollar personalidades monjeriles sin ser monjas, con todo y la vivencia del erotismo y la maternidad.

Las monjas simbolizan y actúan el cautiverio de la renuncia, la deserotización y la castidad de todas las mujeres. Actúan y simbolizan también la servidumbre voluntaria de todas constituida por la obediencia, la servidumbre voluntaria, la sujeción

religiosa al poder absoluto —en su situación, divino—, y la pobreza vital.

Las monjas son la síntesis cultural de la religiosidad cautiva de todas las mujeres, es decir de su entrega al *otro* sobrenatural realizada desde su inferioridad existencial. La religiosidad femenina se encuentra en la fe y el prejuicio, cualidades del estado y del ser consagrado de las monjas y principios organizadores de la mentalidad de todas las mujeres. La religiosidad de las monjas es también la magnificación de la visión religiosa y mágica del orden social y del universo que estructura la subjetividad de las mujeres.

El conjunto de características de la situación monjeril es síntesis de caracteristicas genéricas de todas las mujeres llevadas al extremo en la existencia de las monjas: como obligaciones extremas o como tabúes las constituyen como sujetos, en realidad objetos cautivos, consagrados (separados, ejemplares), como mujeres excepcionales, como mujeres tabuadas en las definciones básicas del género.

La feminidad tiene también como contenido el erotismo en primer plano: la mujer erótica.

En la cultura patriarcal naturalista que homologa lo vital con la naturaleza, el erotismo es situado en la naturaleza. Como el erotismo protagónico y placentero de las mujeres es negado, cuando las mujeres dan muestra de capacidades eróticas, éstas son atribuidas a su definición natural. Socialmente un grupo de mujeres simboliza y actúa el erotismo en cautiverio subsumido y negado de todas las mujeres. Se trata de las putas, únicas mujeres cuya situacion genérica se define por el erotismo no maternal. Sin embargo, aun el erotismo hedonista que encarnan las putas es un erotismo femenino, porque es realizado *para los otros* y el cuerpo de las putas es fetichizado para su placer negado, como mediación y espacio del placer del otro.

Míticamente la mujer y todas las mujeres son vitales. Socialmente la mayoría de ellas está especializada en la vida de *los otros* desde la maternidad y la minoría se especializa en el erotismo. Sólo esta minoría de mujeres realiza el erotismo como cualidad esencial de la condición genérica, de la feminidad cautiva de todas.

La feminidad fallida
La feminidad de las mujeres, es decir el contenido cultural de su ser humanas, siempre está a prueba. Este hecho se conjuga dialécticamente con las características naturales que se les asignan. Así, de manera contradictoria con la definición dogmática de la feminidad como atributo natural, las mujeres deben probar en cada momento de sus vidas su feminidad: si dejan algunos de sus rasgos pierden grados en la valoración social y cultural, de hecho política, sobre su existencia. A partir de una jerarquía consensualizada se evalúa por contraste a las mujeres entre sí y frente a los estereotipos, y esta calificación es matizada de acuerdo con sus grupos socioculturales de adscripción. De ahí que las mujeres sean clasificadas como mejores, buenas, muy malas, o peores, en relación a la feminidad y a su feminidad (teórica) de adscripción.

En ámbitos culturales tradicionales se considera buenas mujeres a las que "como antes parían al raiz", a las que "aguantan", a las muy machas, o por el contrario a las dulces y recatadas. Confluyen en valorar como buenas a las mujeres que amamantan tanto círculos científicos y avanzados como círculos culturales católicos que propugnan porque las mujeres tengan "los hijos que Dios mande". Son buenas mujeres las que toleran la infidelidad, los malos tratos, el deterioro de su propia salud, o la violencia, y no se divorcian o ni siquiera se separan del cónyuge para mantener a la familia unida "por los hijos". En ámbitos genéricamente menos autoritarios son buenas mujeres quienes trabajan en lo público y hasta quienes estudian, pero sin descuidar la casa. Hay quienes consideran buenas mujeres a las luchonas que "se salen a trabajar" para mantener a sus padres, a sus hermanos o a sus hijos, y a quienes son capaces de renunciar a beneficios, gustos, placeres, o experiencias propias pero sólo que lo hagan en bien de *los otros*.

Las mujeres reciben y elaboran la influencia de los discursos que recrean este modo de vida y al internalizarlos se constituyen en materia viva del consenso social a la sexualidad dominante, hito de la hegemonía social y cultural. Sin embargo, a pesar de los esfuerzos y las energías sociales aplicadas para obtener el consenso, hay mujeres que más allá de su voluntad y de su conciencia,

se comportan de maneras no esperadas o válidas sólo en otros ámbitos.

Si las mujeres fallan en relación con la norma de feminidad vigente, la falla significa para ellas pérdida de feminidad. Al mismo tiempo la falla femenina repercute en los fenómenos que la generaron y desencadena cambios en ellos. Aun cuando la falla femenina se origina en cambios —biológicos, sociales, científicos, técnicos, de concepciones del mundo, ideológicos, éticos, políticos y de las mentalidades—, se considera que las omnipotentes mujeres son sus artífices y que en esos cambios intervinieron su voluntad y su conciencia. De ahí que las fallas de las mujeres son consideradas transgresión de tabúes.

Por esta razón las mujeres que transgreden la norma son consideradas mujeres fallidas, y son sometidas a un tratamiento político represivo consistente en su negación social, mediante mecanismos que se inician en la descalificación, se concretan en diversas formas de exclusión, con distintos grados de violencia, y llegan en situaciones extremas a la muerte. En otros tratamientos las transgresoras pueden ser circunstancialmente elevadas del mundo profano al poder sagrado: su falla devenida en diferencia se convierte en una marca, en una señal evidente de un destino sagrado, separado políticamente de manera positiva; la transgresión enmarcada social y culturalmente confiere cualidades especiales a estas mujeres y les otorga poder.

Las mujeres que fallan al punto de no poder ser recicladas en el estereotipo de feminidad cuya realización son las madresposas —porque sus hechos y sus lenguajes son absolutamente transgresores o les impiden actuar en la dimensión de realidad que les es exigida—, son colocadas en sitios separados real y simbólicamente: se trata de espacios consagrados como reductos positivos de pureza, tales como los conventos, y de espacios negativos, sitios de la impureza en su diversidad, tales como los burdeles, las cárceles, los manicomios y los cuartos domésticos del encierro.

La cultura, que obliga a las mujeres a serlo positivamente sólo de formas específicas, crea también las formas y los espacios de sus incumplimientos y en ciertas condiciones los transforma en virtud: tal es el caso de las monjas recluidas en su virginidad, en

su castidad, en su celibato y en su nubilidad. O el de las putas, apreciadas en su dimensión negativa de mujeres malas recluidas en su erotismo "perverso" para el placer de *los otros*, las murallas de su claustro se encuentran en la doble moral y en el interdicto al erotismo femenino. Para las mujeres desobedientes que violentan la norma y atentan contra otros sujetos, contra la sociedad y el Estado, el camino al aislamiento carcelario y al castigo judicial es la respuesta permitida como venganza social a sus acciones fallidas. Y para transgresoras diversas e inencasillables se ha creado la forma locura que las clasifica, y las murallas terapéuticas para recluirlas: portadoras de la enfermedad, deben ser aisladas para proteger a *los otros*, para cuidarlas de su propio daño y representar el intento fallido de curar su falla, también en el castigo.

Identidad femenina y desestructuración de los cautiverios

En las más diversas sociedades contemporáneas uno de los hechos relevantes es la desestructuración de la identidad femenina patriarcal dominante. En diferentes ámbitos de la vida han ocurrido cambios sociales, económicos, jurídicos, políticos, científicos y culturales que han contribuido a la transformación esencial de la feminidad, del ser mujer y de las mujeres mismas. Obvio es que esos cambios han ocurrido a las mujeres, a los hombres, a las relaciones genéricas, en la sociedad, en las instituciones civiles y políticas, y en la cultura.

Una nueva cultura genérica ha surgido del paradigma patriarcal y frente a él. Este proceso se ha caracterizado porque la feminidad ha sido el ámbito en transformación: destaca como núcleo de esta dialéctica la desestructuración de la feminidad y el surgimiento de nuevas identidades entre las mujeres, en comparación con los cambios ocurridos a los hombres y a la masculinidad que no tocan sus definiciones esenciales.

La identidad de los sujetos se conforma a partir de una primera gran clasificación genérica. Así, las referencias y los contenidos genéricos son hitos primarios de la conformación de los sujetos y de su identidad. Sobre ellos se organizan y con ellos se conjugan otros elementos de la identidad como los derivados de la perteuen-

cia real y subjetiva a la clase, al mundo urbano o rural, a una comunidad étnica, nacional, lingüística, religiosa o política. La identidad se nutre también de la adscripción a grupos definidos por el ámbito de intereses, por el tipo de actividad, por la edad, por el periodo del ciclo de vida, y por todo lo que agrupa o separa a los sujetos en la afinidad y en la diferencia. De ahí la importancia de nombrar y analizar los cambios en la identidad genérica de las mujeres, en la sociedad y en la cultura.

En un principio la rebelión feminista construyó, entre otros, el mito de la necesidad de cambiar el mundo para erradicar la opresión de las mujeres, por que en él se encontraba lo patriarcal y lo opresivo, y se concebía que el mundo era algo distinto y separado de la mujer. La opresión patriarcal era algo impuesto y separable de la condición de la mujer, que en esta dimensión aparecía como una nueva naturaleza femenina sólo que de carácter histórico y no natural.

En ese mito se plasmó la creencia de que el ser mujer y la sociedad no estaban relacionados dialécticamente. Que la sociedad podía cambiar y la mujer también, sin cambiar realmente; que podía continuar siendo mujer a pesar de que todo hubiera cambiado, aun cuando en ella misma hubieran ocurrido transformaciones radicales. A pesar de lo limitado de ese planteamiento, esa concepción feminista permitió a las mujeres criticar y revalorar su quehacer, su mundo y su propio ser, definir —como deseo— su propia humanidad. No obstante que la escala valorativa integrada al feminismo continuó siendo binaria, por primera vez las mujeres se concibieron como seres positivos, pertenecientes al ámbito bueno del universo. Las mujeres mismas se han sustraído a lo desvalorizado, al ámbito negativo e inferior del cosmos dominado por el mal, el peligro y la contaminación en que las había colocado social y simbólicamente la cultura patriarcal.

Desde la revalorización de sí mismas las mujeres se han percibido plenas de valores positivos y han impugnado lo exterior a ellas. Ahí encontraron el mal, lo opresivo en el sistema, en los hombres, en las relaciones, en las costumbres, en las tradiciones. Se ha avanzado en la construcción de nuevas concepciones sobre la historia, sobre las mujeres, sobre las sociedades y sobre las

culturas a partir de aproximaciones hechas desde uno de los sujetos. Las visiones propias del mundo que han sido elaboradas por y desde las mujeres, constituyen el feminismo. Desde allí se han generado conocimientos nuevos sobre ámbitos oscuros, particularmente sobre las mujeres y sobre la condición femenina.

A partir del feminismo contemporáneo ha sido posible plantear la siguiente hipótesis, eje de esta investigación, mediante la cual se ha convertido en una tesis: la mujer es la síntesis histórica de sus determinaciones sociales y culturales y las mujeres lo son de sus condiciones específicas y concretas. Si la mujer no es un hecho de la naturaleza, los cambios que le ocurren la modifican. Y pueden hacerlo hasta tal punto que la categoría mujer desaparezca. Esta posibilidad que significa la aportación de las mujeres a la construcción cultural de una nueva utopía ha significado un drama cultural para quienes se niegan a abandonar el viejo mundo.

Los cambios ocurridos en la feminidad han generado la expresión en el sentido común del miedo. Son miedos colectivos e individuales a que los cambios en la feminidad y la presión para que ocurran cambios profundos en la masculinidad, signifiquen la pérdida de la feminidad y de la masculinidad. El mito del origen y definiciones naturales de las diferencias genéricas hace concluir estas transformaciones en muerte genérica e impide imaginar que este proceso signifique la creación de experiencias humanas diversas y enriquecimiento vital para *todos* y para su mundo.

Es sentido común la creencia de que si se realizan funciones, actividades y trabajos específicos, y si se mantienen relaciones, se tienen comportamientos, sentimientos o actitudes característicos del género contrario, los sujetos abandonan su género y se convierten en el opuesto. Y éste es motivo y razón del miedo porque, en efecto, si cambian los hechos que definen la identidad genérica ésta se transforma también, pero el fundamento del miedo es un equívoco, porque no es necesario que hacer cosas hoy enmarcadas en la dimensión genérica contraria, concluya necesariamente en el género contrario. Los cambios genéricos pueden ir en muchas direcciones y pueden desembocar en condiciones inimaginadas, tales como el surgimiento de nuevas categorías genéricas, y la modificación o desaparición de las existentes.

La creencia de que todo cambio significa convertirse en el otro es generalizada. Los hombres temen que si cuidan a los niños o hacen la comida dejan en alguna medida de ser hombres; si no son ellos quienes toman las decisiones básicas, si "se dejan mandar o mantener" por la mujer, si no la maltratan o engañan, se les llama mandilones y se sienten poco hombres. Por eso a los hombres que hacen cosas de mujeres se les considera mujeres. En el lenguaje patriarcal cotidiano significa que ya no son hombres, son putos. La pérdida expresada como confusión, sufrimiento, rabia y desacuerdo está en relación con el poder real y simbólico de los hombres, sobre todo si se considera que lo más afectado para ellos es su virilidad. Pero con los cambios ocurridos en las mujeres y en el mundo, los hombres sienten la pérdida de un modo de vida que los reproduce en la masculinidad y sienten que el mundo se desestructura, entran en crisis su orden y su pureza, ellos se contaminan —de lo femenino—, y deviene el caos.

Si las mujeres hacen cosas de hombres se afirma que lesionan su feminidad. A esas mujeres se les llama machorras, marimachas, o poco femeninas por haberse aproximado a hechos de la masculinidad. Como la feminidad supone un origen natural, no puede perderse por completo, se cultiva la esperanza del regreso a un bienestar genérico mítico, en el que las mujeres vuelvan a ser mujeres. Sólo así es posible para muchos sobrevivir en un mundo desquiciado e incorporar poco a poco al esquema del mundo algunas transformaciones, las más generalizadas o las que atentan menos contra los intereses dominantes. Con todo, si los cambios vividos o impulsados por mujeres específicas se consideran extremos, se piensa que ellas son casos contranatura, aberrantes, que padecen carencias o enfermedades perversas.

Más allá de cambios en la sociedad, en la masculinidad y en la feminidad la ideología genérica patriarcal parece inalterada y vigente. Es la concepción a partir de la cual los grupos sociales y los particulares estructuran su identidad: se conciben a si mismos, a sus actos, a sus sentires, a sus hechos y a los otros. Es una ideología fosilizada por que expresa y sintetiza separaciones sociales inmutables. Se caracteriza por que cada género es irreductible

en el otro: sus diferencias sociales son elaboradas subjetivamente como excluyentes y antagónicas por naturaleza.

Desde la apreciación del ser mujer o del ser hombre se construye un método del conocimiento: la realidad vivida por los hombres y las mujeres es captada desde los estereotipos. Así, la mayoría de las mujeres y los hombres son conceptualizados y tratados como anormales ya que no cumplen con lo que debe ser un hombre o una mujer. Aparece la idea de lo equívoco, de lo inacabado, de lo incompleto. La idea de anormalidad, enfermedad, problema o crisis.

Mujeres y hombres que cambian sin proponérselo consideran, bajo la ideología individualista, que se han equivocado, que no lo han hecho bien, que tienen problemas. Se genera con ello la frustración como elemento de la autoidentidad y conduce a la autodevaluación y a la ponderación excesiva de quienes se cree que sí cumplen la norma.

La transformación de las identidades genéricas a raíz de los cambios sociales, económicos, jurídicos, técnicos, científicos y artísticos, también trae como consecuencia cambios políticos. Pero ¿qué está cambiando genéricamente?

i) Transformaciones en la sexualidad se producen en el nivel de las relaciones sociales de parentesco y de alianza, en la paternidad y en la maternidad así como en las relaciones filiales. Se modifica el radio de alcance del poder que unos ejercen sobre los otros en el marco de esas instituciones. Destacan también cambios en las prácticas y en los saberes eróticos, se reducen márgenes de la pornografía y surgen nuevos límites al interdicto. Los lenguajes y las relaciones jurídicas, así como las relaciones y las estructuras económicas, cobran nuevos contenidos genéricos.

ii) Los cuerpos se modifican también, en particular el de las mujeres: aún cuando sigue siendo espacio de algunas experiencias vitales, al cambiar los modos de vida de las mujeres en la sociedad, el cuerpo como espacio político empieza a ser apropiado por las mujeres, a ser nombrado, se desencanta, emerge de la hipersensibilidad para el dolor y la anestesia para el placer y se empieza a transformar en un espacio propio: cuerpo-para-mí.

iii) Surgen concepciones libertarias para todos, desarrolladas

como concepciones del mundo de los sujetos y grupos sometidos a opresión: los movimientos feminista, gay y en general los movimientos llamados de liberación sexual se han construido como crítica a la cultura y proponen nuevas opciones de vida definidas en torno a la sexualidad no opresiva. Estos movimientos se significan por su rechazo a las opresiones sexuales pero también de clase, racista, política, etcétera, por su reivindicación de la diferencia (pluralismo existencial, tolerancia) y por un marcado hedonismo libertario.

iv) Lo público y lo privado como compartimentos estancos cuyos contenidos eran inmezclables.

v) La familia como único espacio conceptual de reproducción social y su transformación en uno más de los espacios privados en que se realizan algunos aspectos de esta reproducción. Entran en conflicto algunas de sus instituciones: hay dificultades para realizar la maternidad, en especial para las mujeres pobres y las de doblejornada; pero es la paternidad la que es ejercida con mayor dificultad por los hombres, y en gran medida muchos de ellos se niegan a vivirla, la desaparecen, dejando una secuela de carencias. La sexualidad plena fuera de normas compulsivas es un hecho que se expande entre amplios grupos de jóvenes de las más diversas clases y formaciones culturales; abandonan voluntariamente el matrimonio institucionalizado aunque se relacionan a través de variadas formas de conyugalidad, etcétera.

vi) Frente a la familia surgen nuevas formas de organización social como las comunas, grupos de madres solas con hijos, grupos afines por edad o actividad que viven juntos temporalmente para reproducirse, sin estar emparentados, sin ser cónyuges, sino a partir de otras afinidades.

vii) La división genérica del trabajo es otra. Ya no corresponde la división sexual tradicional que colocaba (ideológicamente) a las mujeres en la reproducción y a los hombres en la producción. Ahora de manera unilateral las mujeres están en ambos espacios. En el doméstico su trabajo no existe, en lo público es infravalorado y se considera impropio e inadecuado como espacio de actividad para la mujer, a pesar de la evidencia milenaria de que es su espacio, simplemente porque siempre ha producido.

viii) El tiempo y los espacios se modifican. Las mujeres ocupan espacios y tienen posiciones sociales, culturales y políticas que correspondían a los hombres, pero lo hacen en situación de inferioridad y en calidad de ajenas.

Las mujeres y la doblevida.

La identidad de la mujer se estructura por nuevas definiciones sociales que se concretan en ella misma y en el mundo, por la concepción dominante sobre los géneros, la sexualidad, etcétera, y por otras concepciones minoritarias que le plantean otras exigencias para estar en el mundo. Sentimientos generados y propios de un espacio son llevados al otro, formas de trato y relación, de comprensión de interpretación y análisis del mundo, son en ocasiones ajenas al espacio en que las mujeres las utilizan porque pertenecen a *otro*. Las mujeres extienden formas serviles de estar en el mundo como madresposas a sitios en los que no corresponden; o la coexistencia del servilismo con formas democráticas de relación y de comportamiento derivadas del contrato, el trabajo, el salario, la política, la palabra escrita, la ciencia, el derecho, etcétera.

Cada mujer involucrada en el sincretismo concretado en su propia persona, vive la síntesis a partir de diferentes combinaciones, profundidad, complejidad y conflicto. Esta síntesis sincrética de identidades en transformación constituye y organiza la subjetividad de estas mujeres que virtualmente viven una doblevida.

La identidad de las mujeres es el conjunto de características sociales, corporales y subjetivas que las caracterizan de manera real y simbólica de acuerdo con la vida vivida. La experiencia particular está determinada por las condiciones de vida que incluyen, además, la perspectiva ideológica a partir de la cual cada mujer tiene conciencia de sí y del mundo, de los límites de su persona y de los límites de su conocimiento, de su sabiduría, y de los confines de su universo. Todos ellos son hechos a partir de los cuales y en los cuales las mujeres existen, devienen.

Con los cambios que ocurren, las mujeres cambian mucho más que otros grupos y categorías sociales, y sin embargo, no son

concebidas ni por ellas ni por *los otros* como los sujetos sociales más cambiantes en la sociedad en esta época histórica.

La sexualidad y el erotismo femenino cambian por primera vez, se separa la procreación del erotismo, y la gran brecha entre sexualidad procreadora y sexualidad erótica abierta a través de milenios de escisión del género, tiene la posibilidad de desembocar en una identidad cohesionada, integrada. Las mujeres piensan que su ser les es ajeno, que su cuerpo y su subjetividad han sido ocupados por la sociedad para los *otros*. Las mujeres conciben que es posible el erotismo para el placer propio y surge una ideología erótica hedonista.

Las mujeres emprenden nuevas actividades, nuevas relaciones, nuevas formas de comportarse, trabajan por doble partida y se desenvuelven en una doblevida, en un desdoblamiento que cada una tiene que elaborar subjetivamente e integrar en su identidad. La cultura y sus posibilidades de pensar esta situación la reducen a masculino y femenino. Grupos crecientes de mujeres quieren y procuran cambiar más allá de los cambios compulsivos a que las obliga la sociedad. Han definido en qué y cómo quieren cambiar.

Los hombres, los otros, y el mundo

Los hombres atacan estas concepciones de las mujeres cuando atentan contra los ejes de la feminidad y de la masculinidad. Sobre ellos mismos guardan silencio. Confundidos, no han reflexionado sobre su identidad genérica porque la han confundido con la identidad de la humanidad. No se ha constituido paralelamente al discurso sobre las mujeres un discurso sobre la condición masculina, ni siquiera para proponer su propia perspectiva al existir cambios en las mujeres que les obligan a cambiar ellos. Los hombres y muchas mujeres no articulan sintéticamente la experiencia nueva con nuevos conceptos, sino con las viejas concepciones. Aparece el mundo al revés, y los conceptos crisis, patología, descomposición califican los cambios genéricos.

Ante cambios de este signo surge la valoración negativa y se interpretan las transformaciones desde una visión catastrófica del mundo: lo que sucede es la crisis.

Crisis de la familia, crisis de la relaciones entre generaciones,

crisis de valores, de las creencias, de las costumbres, crisis de la moral, crisis del poder. Se homologa la crisis con la parte mala del universo (femenina) y a esta asociación contribuye el conjunto de cambios vividos por las mujeres y la desestructuración de la feminidad. La asociación es simple: las culpables son las mujeres.

Los hombres se sienten conculcados y engañados, los cambios en las mujeres les han quitado a ellos la feminidad de las mujeres que les pertenecía. Se conciben como poderosos perdedores. Cada hecho que modifica sus vidas es vivido como pérdida o como adquisición de actividades, relaciomes y compromisos que por siempre han despreciado, de los que se han aprovechado, han gustado, y han hecho uso, pero que naturalmente eran femeninos. El desconsuelo social y la rabia que esto provoca se expresan cuando a los hombres "les cuesta trabajo" lo que no era trabajo, eran cosas de mujeres. El duelo es triple: por tener que hacer algo "extra" que no está incluido en sus intereses y que no quieren hacer; por hacer eso que además desprecian porque tiene una carga de valor que inferioriza; por sentirse sometidos por las inferiores, al estar compulsivamente obligados a hacer cosas debido a acciones que, ellos piensan, les imponen las (malas) mujeres.

Cada cambio en las mujeres que impacta las vidas de los hombres, las instituciones como la familia y el mundo doméstico, el trabajo y el mundo público, significa contradicciones, conflictos y grandes batallas. Ellos se niegan y responden con agresión. El mundo entra en caos, la masculinidad también.

Otros hombres, por el contrario, siguen el camino de la aceptación e incluso el compromiso con las mujeres y aceptan hacer algunas cosas, y las hacen de manera espectacular "para que todo siga igual". Por ejemplo, algunos hombres cuidan a sus hijos, de vez en cuando hacen la comida y recogen sus cosas y se aventuran a las compras. Importa destacar que estas actividades que son diarias y permanentes —muchas mujeres las hacen varias veces al día—, son realizadas por estos hombres sin la constancia requerida, ni en los tiempos que hace falta, sino cuando ellos disponen. Hacerlo sistemáticamente significaría en su subjetividad quedar sometidos al deseo y al poder de las mujeres y asumir como

responsabilidad propia esos quehaceres que, en realidad, hacen por deferencia y magnanimidad.

Con todo, en su subjetividad el hecho es elaborado por los hombres como pleno aunque sea incompleto y desigual. Me refiero por ejemplo, al lavado de platos, a la preparación de alimentos, cuando menos tres veces al día, a su compra diaria, a la limpieza, a recoger los tiraderos varias veces al día, a deshacerse de la basura diariamente, y al cuidado permanente de los niños pequeños o de los enfermos, a la atención y a los cuidados materiales y subjetivos de todos y del mundo doméstico.

Los hombres que hacen cosas domésticas las hacen sólo a veces y se genera en ellos un sentimiento y una autoimagen de heroicidad. En su pérdida con rabia requieren el pago por sus acciones, las mujeres deben agradecerles su enorme esfuerzo y deben reconocer el "nuevo poder" masculino que emana de hacer actividades impuras e inferiores femeninas, que además les correspondería hacer a esas mujeres particulares. Una lucha política soterrada de dimensiones incalculables y grandes batallas tras la lavada de los platos signan las relaciones conyugales y familiares.

Pocos hombres están dispuestos más allá del dicurso a reconocer y enfrentar en la práctica, la injusticia y la desigualdad que sobrecarga la doblevida de las mujeres. Contribuir a resolver los problemas que se desprenden de los cambios en la vida de las mujeres, sobre todo las dobles y triples responsabilidades, significa modificar las identidades de mujeres y hombres.

Pocos hombres y pocos de *los otros* (niños, jóvenes, adultos de ambos géneros) están dispuestos a dejar de ser cuidados maternalmente por las mujeres, no están dispuestos a abandonar ni su posición infantil, ni el poderío que emana de ella. Tampoco están dispuestos a cuidar maternalmente a las mujeres, ni a que ellas se cuiden, usen sus energías, su tiempo y su espacio para sí. Sin embargo, en muchos ámbitos y para muchos no hay regreso a pesar de la voluntad, de las creencias y de los deseos de las mujeres y de los hombres que se resisten.

La emancipación de las mujeres, es decir, su acceso al bienestar: a la educación, al trabajo reconocido, a la movilidad física y temporal, a la independencia y a la posibilidad de decidir

sobre hechos que las involucran, implican para ellas, doble carga, doble esfuerzo, doble trabajo, doble desgaste físico, emocional e intelectual.

La sobrecarga vital de las mujeres se debe a que si desean acceder a esos bienes están obligadas a hacerlo en segundo plano y en un segundo tiempo. Primero deben cumplir con sus deberes de madresposa, monja o puta (según su situacion), con su jornada de trabajo invisible, primero deben usar su energía vital en *los otros*, y sólo después pueden estudiar, trabajar, hacer política, desarrollar otras actividades, divertirse, gozar, o descansar. En consecuencia la emancipación de las mujeres implica un doble movimiento y una doble ocupación de posiciones, avanzar como personas y continuar con los papeles maternoconyugales. Las mujeres requieren además una estrategia política que les permita transformarse sin que todo se derrumbe, hacerlo con la claridad política para comprender el sufrimiento y la agresividad de *los otros* por perder a su sirvienta voluntaria, a su cautiva, convencerlos y volver a avanazar o retroceder e intentar otros caminos.

De igual forma ocurre en la dimensión social y en las instituciones del Estado. Dependiendo del grado de opresión genérica, de los ámbitos sociales y las instituciones, se aceptan o se rechazan hechos emancipadores de las mujeres. Se acepta relativamente eliminar rasgos y grados de violencia reconocida como tal, niveles de autoritarismo y ciertas formas de sujeción subordinada de las mujeres. Se acepta, porque se requiere, que las mujeres incursionen en espacios públicos y realicen actividades relacionadas con la educación —aun cuando sólo sea para prepararlas como madresposas más educadas y cultas—, el trabajo —aùn cuando solo sea como ayuda familiar, para resolver una contingencia, porque ya no alcanza con un salario para mantener una familia, o porque necesita mantener a sus hijos—, y hasta la política, porque la nación requiere de sus madresposas ciudadanas, sobre todo de su voto y de su capacidad organizativa de círculos de la sociedad civil.

Pero se acepta que las mujeres estudien, trabajen, o hagan política, mientras lo hagan femeninamente por *los otros*: la familia, el cónyuge, los hijos, la sociedad, la patria. Hechos cuyo potencial emancipador para las mujeres y para la sociedad es innegable

como la educación, el trabajo y la política son incorporados al esquema de la feminidad dominante y puestos a su servicio. Son aceptados siempre y cuando las mujeres se mantengan también en el mundo privado y se hagan cargo (en distintos niveles de participación directa) de la reproducción de los otros y del mundo.

Es evidente que el mundo patriarcal modernizado necesita, promueve, acepta y crea a las mujeres en la ambigüedad de la doblevida. Se trata de que las mujeres no pretendan abandonar lo doméstico ni a *los otros* y sólo así se les permite que hagan el resto. Si dejaran por completo de reproducir el mundo doméstico, la cultura y el poder que se generan ahí, las mujeres crearían una crisis profunda en la organización de la sociedad y del Estado; en este sistema social no hay sustitución posible a sus actividades y a la creación real y simbólica de los valores que ellas realizan: seres humanos historizados, relaciones sociales, instituciones y cultura.

Con la ampliación del Estado y la limitada socialización del trabajo, las actividades y las responsabilidades domésticas, unos cuantos millones de mujeres han podido extender su vida a la dimensión pública. Con todo esta ampliación estatal (como estado social o del bienestar) no ha sido suficiente porque la creación de instituciones de la reprodución no ha abarcado ni siquiera la mayoría de ésta, ni lo ha hecho en la magnitud temporal que haría falta. Tampoco ha bastado porque las normas y las concepciones del mundo recrean la obligación social de las mujeres de ser mujeres femeninas.

La división del trabajo en nuestra sociedad es desigual genéricamente. En algunos ámbitos sociales se mantiene la tradicional en que las mujeres reproducen lo doméstico y los hombres trabajan en lo público. En otros ámbitos, incluidos los rurales, las mujeres trabajan en lo doméstico y hombres y mujeres lo hacen públicamente. En otros más, que se incrementan, las mujeres trabajan en la casa y públicamente, y los hombres no trabajan ni en lo público, ni en la casa, aunque se queden en ella.

La división real del trabajo, en contradicción con la ideología del trabajo, hace evidente que las mujeres siempre trabajan ya lo hagan sólo en la casa y en lo público, o de las más diversas formas en lo doméstico y en lo público. Con la crisis, el desempleo

adquiere características patriarcales agudas: hace que muchas mujeres sean despedidas y simultáneamente que las mujeres se hagan cargo de la manutención económica de hombres desempleados y de *los otros*. La mayoría de las mujeres se reconvierte y su trabajo doméstico es extendido a lo público en calidad de servicios. En cambio los hombres sólo pueden trabajar en ciertos oficios masculinos; si no pueden realizarlos, tampoco están capacitados para hacerse cargo del trabajo doméstico.

En la experiencia de la doblevida las mujeres viven mayor explotación en muchos casos, pero obtienen a la vez ganancias en su independencia vital y en su autonomía. Por ejemplo por la obtención propia de dinero y la capacidad de autosatisfacer sus requerimientos económicos y los de *los otros*. La salida del espacio doméstico, del encierro físico y subjetivo en la casa y la posibilidad de recorrer territorios, de hacer uso del tiempo a partir de normas externas al poder doméstico; el encuentro y el establecimiento de relaciones laborales, educativas, políticas, de amistades o incluso conyugales con sujetos sociales diversos (diferentes clases sociales, actividades, formaciones culturales, edades) permiten a las mujeres escoger, optar relativamente por caminos vitales no estipulados.

Como género, las mujeres aportan a la sociedad y a la cultura desde cualquier espacio social su trabajo y desde el trabajo (gran parte del cual es subsumido en la "natural" sexualidad femenina), las mujeres existen y se constituyen como sujetos sociales. Más allá de la negación ideológica de este hecho, una de las cualidades genéricas de las mujeres es el trabajo. Y lo es en los estereotipos tradicionales o en los de la doblevida. El trabajo es así para las mujeres uno de los espacios de existencia y de reproducción o de desestructuración de la feminidad.

Los conflictos

Los géneros han cambiado desigualmente. Las mujeres han debido mantener posiciones sociales genéricas, sabidurías y conocimientos específicos y la posición política que se deriva de la opresión construida en estas relaciones. Desde ahí, sin dejar de cumplir ese deber ser las mujeres han aprendido y desarrollado nuevas sabi-

durías, conocimientos y lenguajes, nuevas destrezas, habilidades y capacidades, necesarias para ocupar posiciones sociales públicas y para relacionarse con los hombres y con las mujeres en esos espacios e instituciones. Es aquí donde las mujeres han desarrollado nuevas subjetividades, que incluyen comportamientos y mentalidades producto de esta contradictoria doblevida y se han propuesto ocupar socialmente sus lugares sin opresión política. Cada mujer de la doblevida encarna esta doble contradicción y enfrenta innumerables conflictos interiores y sociales para vivir ámbitos antagonizados a partir de una experiencia escindida real y subjetivamente.

Gran parte de los conflictos de las mujeres se generan en la contradicción entre sus adscripciones reales y su deseo de pertenencia a otras definiciones. El conflicto más reconocido es el de clase: mujeres que pertenecen a clases subalternas y desean ascender y tener una adscripción burguesa, quieren ser ricas y tener el acceso al bienestar que la mitología difunde. Aún cuando no aspiren a convertirse en burguesas, las mujeres aspiran a ascender en la estratificación económica de clase y en la jerarquización política que ésta implica, porque de hacerlo mejoraría su nivel de vida, pero sobre todo porque en nuestra sociedad las mujeres de posición económica y de modo de vida superior son quienes realizan algunos hechos de la feminidad. Es decir, hay ciertas cualidades genéricas que sólo pueden ser realizadas en ciertas posiciones de clase. De ahí que muchas mujeres aun contrarias al modo de vida de la clase y a su visión del mundo desean ser mujeres como sólo lo son las burguesas.

> La mujer debe ser una dama en sociedad, una puta en la cama y una gata en la cocina

En la actualidad se ha generalizado el conflicto entre adscripción genérica específica, o situación genérica y el deseo de ser otro tipo de mujer: madresposas que quisieran ser célibes y núbiles, ser mujeres solas solteras y sin hijos, o mujeres que quieren tener hijos pero no estar atadas a los hombres; amantes que desean el mundo de las madresposas y prostitutas que desean ser señoras y madres

respetables porque se convirtieron en madresposas, o porque el mundo acepte positivamente la prostitución con su consecuente revalorización; madresposas abnegadas y realizadas en la maternidad y en la conyugalidad, en el hogar que quisieran ser o haber sido trabajadoras en empresas e instituciones, o estudiantes; buenas y castas mujeres que desean seducir y ser deseadas como las putas; mujeres ancladas y encerradas en su territorio que quisieran ser viajeras; monjas que desean la maternidad vivida con procreación o casarse sin abandonar su estado de mujeres consagradas; religiosas reivindican su derecho al erotismo hetero u homoerótico como amor a Dios, y monjas que debiendo obediencia y sujeción desean reformar la estructura patriarcal de la iglesia y dotarla de sacerdotisas, cardenalas, obispas y papisas; mujeres católicas que desean subvetir el orden divino y transformar el pecaminoso aborto en una positiva interrupción voluntaria del embarazo.

La compulsiva diversidad de actividades de las mujeres y lo que conllevan ha significado un enriquecimiento cultural genérico. Estos cambios han significado también la inestabilidad de las mujeres en las instituciones que debieran ser para ellas perpetuas. La posibilidad para todas y la real vivencia de muchas de una sexualidad cambiante a lo largo de sus vidas, transgresora de la normatividad dominante y de los tabúes, es ya inicio de un orden genérico sexual alternativo: experiencias eróticas infantiles o adolescentes, no-virginidad, monogamias suscesivas o poligamia, maternidad basada en el manejo de la propia fecundidad y maternidad de hijos de distintos cónyuges o de los hijos de sus cónyuges, mundos domésticos diversos no siempre organizados familiarmente en los que cada vez más mujeres viven solas con sus hijos.

Subvertir y trastrocar

Las formas concretas de existencia de las mujeres y sus situaciones de vida contienen diversos mensajes cuyos significados varían según las ideologías que sirven como códigos para descifrarlos. Desde el femenismo es posible encontrar en las contradicciones de la opresión femenina los hitos que es preciso cambiar para desestructurar y eliminar los cautiverios de las mujeres.

Las transformaciones necesarias para eliminar la opresión de

la mujer y los cautiverios de las mujeres giran en torno a los elementos más sólidos de la definición de la condición femenina y de su particularización. Pero es preciso no perderse en lo particular para no contribuir a la escisión del género y reconocer en cada situación lo general, identificar lo que hace de las mujeres un grupo humano particular: reconocer en cada mujer a la mujer y reconocer en la mujer las formas particulares de ser de las mujeres todas. La creación de una conciencia genérica de carácter histórico es precisa para superar la escisión genérica entre las mujeres y para que las diferencias adquieran la dimensión de diversidad y dejen de erigirse en muros de los cautiverios que impiden la identificación entre las mujeres.

En las determinaciones esenciales de la condición genérica se encuentra lo que es necesario transformar para que las mujeres se constituyan en sujetos. Estas determinaciones son comunes a todas y requieren ser desestructuradas. Sin embargo, la situación vital de las mujeres es específica por lo que erradicar sus cautiverios particulares requiere metodologías y hechos puntuales, diferentes para las mujeres cuya identidad global es semejante en relación a otras y así sucesivamente. Se hace necesario también distinguir entre hechos subversivos y hechos trastrocadores.

Subvertir de *subvertere* significa trastornar, revolver, destruir, y según Alonso (1982), más en sentido moral. En cambio, trastrocar de *tras* por *trans* en sentido de cambio, y trocar, que es cambiar, tiene el significado de mudar el ser o estado de una cosa dándole otro diferente del que tenía.

Los hechos subversivos pueden ser notables pero por sí mismos no tocan la esencia del poder, en cambio las acciones trastrocadoras fundan la desestructuración de los poderes. En la vida cotidiana las mujeres se empeñan en la subversión que casi siempre emerge de la forma de los fenómenos o incumbe a fenómenos aleatorios y creen que con esos hechos cambian de fondo su condición. Los trastrocamientos, en cambio, afectan de raíz al poder porque implican la existencia de las mujeres fuera de la norma y en condiciones distintas de las estipuladas en circunstancias históricas específicas para su género.

Los cambios genéricos esenciales modifican la identidad de las

mujeres, de ahí que ni siquiera las mujeres que conscientemente se han propuesto cambiar sus vidas y el mundo estén siempre dispuestas a realizar, mantener o profundizar trastrocamientos, porque hacerlo significa su propia desconstrucción y la elaboración de nuevas formas de vida. La mayor parte de los hechos trastrocadores femeninos que modifican al mundo y a las mujeres emergen de la vida social como imposiciones compulsivas y no son producto de su decisión ni de su voluntad. Concretamente las mujeres se ven obligadas a vivirlas y a padecerlas a tal punto que si cambian las circunstancias y pueden hacerlo, las evitan.

La génesis dominante de las acciones y hechos trastrocadores no es ideológica ni política: la mayoría de las mujeres trastrocan el mundo contra su voluntad y lo hacen sin discurso feminista o alternativo. Simultáneamente cada vez más mujeres trastrocan el orden de la feminidad en algunos de sus aspectos por decisión propia y con objetivos políticos definidos en torno a una nueva hegemonía cultural. Ambas formas de trastrocamiento femenino, tanto la compulsiva como la derivada de una voluntad política, se conjugan con los hechos subversivos y todos estos fenómenos aparecen en la ideología dominante conjugados indistintamente y son apreciados como parte de una sublevación social y cultural global.

En general las mujeres van de la subversión al hecho trastrocador y esa articulación es la que permite elaborar y difundir críticas, propuestas y formas de vida experimentadas por ellas mismas de una nueva condición humana, de nuevos presupuestos éticos y políticos, y de una nueva cultura. En esa articulación entre subversión y trastrocamiento las mujeres y la mujer se van transformando de objetos en sujetos históricos.

Por eso a manera de ejemplo, para las monjas puede ser subversivo ponerse aretes, usar ropa interior de la que usan las otras mujeres, o pintarse las uñas. De mayor profundidad en relación a la opresión genérica y particular que las sujeta como mujeres-monjas, los hechos que trastrocan los poderes que las mantienen cautivas son: la sexualidad vivida en torno al erotismo abierto, el matrimonio y la maternidad, la vida en familia o en el mundo, la laicización de su sabiduría a través de conocimientos

profesionales y universitarios, ser estudiantes en escuelas públicas o ser trabajadoras extramuros, las diversiones, la creación artística, en particular la danza, la práctica de deportes, así como la participación política dentro y fuera de la iglesia. Estos hechos comunes a otras mujeres que desean salir de ellos porque les son impuestos, para las monjas son caminos opcionales para desconstruir su situación opresiva de mujeres consagradas.

Algunas monjas sólo estudian una carrera profesional, otras extienden su trabajo misional y se incorporan a la lucha social y política, otras trastrocan el mundo con experiencias lésbicas, o con empeños por suavizar la vida conventual hasta conseguir que sea mixta; también hay religiosas que se esfuerzan en modificar las relaciones genéricas patriarcales en la estructura jerárquica en la iglesia y en la religión. Cada cual sigue caminos subversivos o realiza acciones trastrocadoras específicas. Pero la iglesia tiene límites y sólo soporta algunos cambios particulares o institucionales, de ahí que las monjas cuyo deseo es trastocador sólo pueden satisfacerlo en el mundo, se ven obligadas a salir del convento y reconvertirse en madresposas como todas, para ser libres, para vivir en familia, casarse, o tener hijos.

Como lo dijo una mujer que dejó la vida religiosa después de vivir cautiva durante muchos años en condiciones agobiantes, autoritarias y crueles:

> Ahora yo soy una mujer verdaderamente feliz en mi casa, cuidando a mis hijos y a mi marido, soy feliz como esposa abnegada; después de ocho años de sufrimientos, de vivir un verdadero infierno en el convento, en que no podía tener nada de lo que tienen las mujeres y en que fui tan acosada y castigada. No entiendo a las mujeres que reniegan de la maternidad, que ya no quieren casarse, que prefieren salir a trabajar, y menos a las que se quieren "liberar" del esposo y de los hijos.

En este caso, como en otros, la subversión emancipadora de la opresión pasa por la posibilidad de ser como las demás, de ser madresposas. Muchas religiosas insatisfechas con su particular

situación las mujeres consagradas aspiran a realizar y a vivir hechos y experiencias que se ciñen a la identidad simbólica positiva de las mujeres materializada en la sociedad como naturaleza y deber ser por las madresposas.

Desarticular la opresión particular de las monjas con un sentido emancipador significa para muchas de ellas trascender su calidad de madres vivientes, eliminar la prohibición y finalmente realizar la feminidad "negada". Significa asimismo evadir el poder de la iglesia que las obliga a guardar la norma y quedar sujetas a la libertad de las mujeres del mundo. Por eso lo que envidian las mujeres enclaustradas es lo que está en la base del cautiverio de las madresposas.

El cautiverio de las monjas se constituye en parte con la prohibición de tener experiencias femeninas positivas que constituyen el cautiverio de las madresposas. Sin embargo, la concepción del mundo desconoce los aspectos opresivos de esas experiencias: distorsionadas, las exalta, las sobrevalora y las idealiza como espacios de realización gratificante y feliz de las mujeres. Por eso se convierten en fantasías para quienes es negada su vivencia por voluntad propia. Así, la máxima aspiración de algunas monjas rebeldes es ser como las otras, realizar la vida a la que renunciaron. Vivir lo que negaron al tomar el velo y que las define: ser como todas.

Los votos son los muros del cautiverio definido como negación-afirmación sagrada de la feminidad dominante. Las monjas son la diferencia de la diferencia: son las únicas mujeres que no pueden establecer definitivamente vínculos eróticos con los hombres y son las únicas mujeres prohibidas de manera absoluta a los hombres. Las monjas son vírgenes perennes del grupo social al que por definición genérica pertenecen. Su calidad de mujeres tabuadas hace que sean vírgenes para sí mismas, de ahí su anhelo de maternidad, de conyugalidad y de vivir experiencias eróticas como las otras. El deseo de las monjas se constituye como envidia de lo que son genéricamente las otras y que ellas tienen prohibido.

La historicidad de los cautiverios particulares de las mujeres se concreta en que, a diferencia de la rebeldía de las monjas construida en torno al deseo materno-conyugal, y del modo de vida

que implica satisfacerlo, para muchas madresposas la subversión pasa entre otras cosas por no casarse, por defender la soltería como rechazo a la conyugalidad opresiva o como forma autónoma de vida adulta; se manifiesta también en distintas negativas y grados de aceptación y rechazo de la maternidad como contenido esencial de vida.

Soltería y vida sin hijos han sido para algunas madresposas condiciones indispensables para lograr su independencia y para la transformación de la condición opresiva de la mujer. Para muchas mujeres la soltería y la vida sin hijos tiene un doble significado: como protesta ante la opresión de la conyugalidad y de la maternidad y como reforma en acto, como política.

Mujeres que no se identifican como feministas pero con razones libertarias y mujeres feministas han llevado a la práctica la derogación de la maternidad y de la conyugalidad en sus propias vidas. En lucha contra formas de coerción destinadas a hacerlas cumplir con su naturaleza y soportando formas extremas de ostracismo, cada vez más mujeres deciden no casarse —viven distintas soluciones a la conyugalidad y para enfrentar la soledad—, y deciden no tener hijos, o tener pocos hijos, como condiciones para acceder a formas deseables de vida.

Cada vez son más las mujeres esterilizadas de manera voluntaria después de tener uno o dos hijos. Se trata de madres que renuncian a futuras maternidades de nuevos hijos. Aumentan también las mujeres solas que renunciaron a la vida conyugal habiendo sido esposas.

Múltiples son las variantes de rebeldía femenina frente a la maternidad y a la conyugalidad que traspasan la barrera del mal y empiezan a ser incorporadas a opciones más o menos positivas de vida.

La aceptación de la esterilidad y la soltería en las mujeres como opción positiva de vida depende en gran medida de los círculos particulares en que ellas se desenvuelven. Quienes están ligadas a familias conservadoras y autoritarias, viven en ámbitos dirigidos por la iglesia o están sujetas a formas estrictas de sexualidad católica, no son aceptadas: como pecadoras son excluidas y satanizadas. Para sobrevivir en el trastrocamiento ellas deben separar-

se de su ámbito de vida y construir otro, o viven sometidas a la exigencia agresiva del mundo patriarcal actuada por sus 'otros' y por todos.

Mujeres que viven en ámbitos liberales laxos y diversificados, ven la vida a través de concepciones abiertas a la transformación de la mujer, reconocen en la conyugalidad y en la maternidad cuando menos "trabas" para la realización "personal". Sus convicciones pueden impulsarlas a la soltería prolongada y a la esterilidad temporal, a extender su periodo célibe y a ocupar sus energías vitales en sí mismas. Algunas mujeres desechan de su vida sólo uno de los contenidos de la materno-conyugalidad: son madres solas o cónyuges sin hijos. En estos ámbitos es posible tolerar y aceptar a mujeres que pueden optar por vivir así toda su vida, sin considerarlas menos mujeres, menos valiosas, enfermas o locas.

Sólo las situaciones particulares del grupo frente a lo negado o frente al deseo, hace a las madresposas y a las monjas tener posiciones distintas frente a sus hechos definitorios. Por caminos como éstos cada grupo de mujeres puede asumir como liberalizador lo que otro grupo de mujeres rechaza por opresivo y de hecho así sucede. Ocurre también que mujeres de un grupo defienden y asumen lo que mujeres subversivas de otro grupo consideran nefasto porque las define como un valor positivo de la feminidad y opresivo para ellas.

Lo significativo es que ambos grupos al afirmar o al negar tienen como paradigma de su específico proceso liberalizador los ejes de la condición de la mujer. Lo que se proponen las monjas y las madresposas desde situaciones diferentes es trastrocar la norma, el orden que las mantiene en cautiverio, el poder; se proponen definir de manera protagónica, optar, escoger, decidir sobre el contenido de sus vidas. Ser sujetos en relación con aquello que hasta ese momento las definió de manera que ellas apreciaron como enajenada. Al hacerlo, al actuar con su voluntad sobre la realidad en cualquiera de los sentidos planteados, construyen su ser social no enajenado.

Desconstrucción de la identidad femenina

Con todo, cada mujer ha sido constituida culturalmente a partir de la feminidad dominante, cada una la ha internalizado y constituye una necesidad para sí misma: la feminidad configura su deseo. Este deber ser constituye a cada mujer de tal manera que su incumplimiento implica conflictos cuya magnitud está en relación directa con la exigencia social en torno a la disidente y con la capacidad de esa mujer de apoyarse en concepciones que la valoren por lo que sí es. Pero la posibilidad de enfrentar el conflicto depende de la capacidad creativa de cada mujer para transformarse socialmente, para modificar su mentalidad y elaborar una subjetividad que integre positivamente, tanto el hecho trastrocador como su nueva afirmación. Se trata de la capacidad de la mujer, de la sociedad y la cultura para que las mujeres construyan un nuevo deseo que no esté centrado en la feminidad sino que integre la diversidad de la experiencia.

Las capacidades de desaprendizaje y desconstrucción con sus respectivos y consecuentes corolarios de aprendizaje y creación, hacen que la locura de cada mujer por trastrocar el mundo permita la constitución de un nuevo sujeto y no la destrucción propia y de los otros. Las mujeres que disienten, no aceptan o resisten la feminidad dominante y se niegan a realizarla sin más, se destruyen porque viven una muerte que puede llegar a la muerte real y simbólica de *los otros*, de su mundo y de ellas mismas.

Acechadas, señaladas, desvalorizadas por lo que no hacen, las disidentes de la feminidad son exigidas por la fuerza de las cosas y por las obligaciones, pero también políticamente por *los otros* y por el mundo patriarcal para que sean mujeres, para que sean de-y-para-los-otros. Como no quieren y no pueden serlo, el conflicto sucede dentro y fuera de cada una. En diferentes grados, las mujeres se enferman y se narcotizan química e ideológicamente para evadir los hechos o los conflictos que les genera la feminidad, o dejan de hacer sus deberes, sus cuidados y quehaceres: des-cuidan y des-hacen, se ponen virtualmente en huelga, bloquean, desaprenden y olvidan sus necesidades genéricas a tal grado que ya no reconocen sus obligaciones femeninas. Esta negativa a la feminidad no les permite constituirse en nuevos sujetos porque no

construyen con éxito alternativas dentro y fuera, para sí mismas. Sucumben. Lo que van dejando, ya no las constituye, sufren mutilaciones y vacíos, carencias y ausencias, y no sustituyen ni crean nuevos vínculos ni caminos vitales en la dimensión y con la magnitud de la pérdida ocasionada por lo que han dejado de ser: no reconocen el daño sufrido y no reparan lo dañado ni en ellas ni en el mundo.

Un sinúmero de mujeres se debaten entre la pérdida (muerte) de dejar de ser y la construcción nueva de sí mismas. Además de la aceptación o rechazo de *los otros* y del mundo es posible que opten por un camino creativo si cuentan con un bagaje cultural abierto que lo permita y si tienen la capacidad personal de reconstituirse a sí mismas y no sólo de dejar de ser.

Por más opresivo que haya sido el ser que dejaron, si las mujeres no son creativas y cuidadosas consigo mismas, en su negativa de la feminidad no construyen salidas a la opresión. Para superar los cautiverios es preciso oponerse a ellos y negarlos, pero no basta. Se requiere la sustitución y la creación de experiencias vitales positivas para las mismas mujeres. Si las mujeres sólo niegan esa parte nodal de su identidad construyen un nuevo cautiverio que se conforma entonces con el rechazo, la impotencia, la destrucción y el sufrimiento: son mujeres fallidas y no mujeres trastrocadoras fundadoras de nuevos mundos.

La dialéctica de la feminidad se caracteriza porque el hecho genérico social y cultural es menos desgarrador que el vivido por cada mujer. Con todo y el atentado, con la parcial muerte genérica de la feminidad las mujeres desarrollan como género búsquedas y caminos diversos. Como los cambios suscitados involucran a otros grupos sociales, a la sociedad, al Estado y a las instituciones, la reparación y la creación de nuevas opciones es realizada en todos esos niveles, a veces en contra de algunos de ellos, y por las mujeres mismas: tanto para sustituir parcialmente a las mujeres en sus funciones y acciones, como para ubicarlas en otras dimensiones vitales.

La sociedad enfrenta conflictos por la transformación de las mujeres y de la feminidad, pero no ha padecido por esta causa la destrucción que gran cantidad de mujeres han vivido. La contra-

dicción entre la destrucción parcial o total de mujeres particulares, el avance de otras y la transformación creativa del género, es grave.

La salida de los cautiverios de las mujeres no conduce idealmente a la felicidad y al bienestar. El costo de la desarticulación de la feminidad dominante y la construcción de una nueva condición humana de quienes hoy son mujeres es irreparable para cada una. Agnes Heller (1977 y 1981) considera que los cambios en la sociedad que implican destrucción de individualidades no son progresistas. Yo pienso que su visión es unilateral; los cambios que ocurren a las mujeres, a la feminidad y al género son contradictorios y complejos: son positivos y negativos, producen sufrimientos y dolor pero también satisfacción y gozo, son creativos para todas las mujeres y para el género, la relación entre los géneros, la sociedad y la cultura, y son destructivos para algunas mujeres de manera total y para todas parcialmente.

Las mujeres sujetos históricos: ser-para-mi

¿Qué sería del mundo si las mujeres poco a poquito destinaran a ellas mismas parte de la fuerza y de las energías vitales que dedican a dar vida a *los otros*, para obtener su aceptación, su afecto, su protección y su reconocimiento y con ello la sobrevivencia? ¿Qué pasaría si su energía vital fuese destinada a dar vida, autoestima, seguridad, placer a ellas mismas como género y cada mujer a sí misma?

Sucede que en la actualidad, aún con debilidad y de manera fragmentaria, las mujeres vuelven los ojos sobre sí mismas:

La condición histórica de la mujer en la actualidad se caracteriza por la desestructuración de la feminidad dominante y de algunos aspectos de la opresión de las mujeres. Objetiva y subjetivamente por compulsión derivada de la transformación del sistema socioeconómico y de la cultura, así como por su voluntad política, las mujeres se convierten en sujetos históricos y la mujer emerge como sujeto histórico, aún minoritario, aún subalterno.

Los llamados sujetos sociales son aquellos grupos que protagonizan la historia desde su especificidad. Los sujetos sociales se constituyen política y culturalmente por grupos socioculturales que a partir de sus propias características protagonizan su exis-

tencia y su acción en la sociedad y en la cultura: proponen y actúan en la consecución de alternativas para lograr una determinada hegemonía. En ese tránsito se encuentran las mujeres y más allá de su voluntad como sujetos particulares, su experiencia trastroca el mundo.

Sin embargo, las mujeres aún constituyen una minoría como categoría política. Lo minoritario en los grupos sociales no hace referencia a características cuantitativas: un grupo social como las mujeres puede ser minoritario políticamente y mayoritario en la sociedad. La minoría se establece por la subordinación respecto a los grupos que detentan el poder, es decir, aquellos grupos que realizan y ejercen la dirección y el dominio social y cultural. El dominio puede ser particular e implicar sólo algunos aspectos de la vida social. Pero cuando se ejerce sobre los hechos, las relaciones y las fuerzas básicas para la existencia, entonces se trata de un dominio general, de hegemonía.

Y las mujeres viven en la hegemonía genérica patriarcal, son el sujeto cautivo de su reproducción y el objeto de su dominio. Los grupos sociales minorizados y las mujeres de manera particular, se constituyen en sujetos al vivir procesos de ruptura con la sociedad y la cultura dominantes y con las concepciones del mundo que las expresan. Al elaborar sus propias teorías y sus lenguajes, las mujeres desarrollan en la confrontación política e ideológica nuevas concepciones de sí mismas y del mundo y generan nuevas expresiones y formas culturales.

La voluntad política es un aspecto nodal en la posibilidad de conversión de las mujeres cautivas en sujetos sociales que se afirman en su diversidad para luego desaparecer. La voluntad política se expresa y sintetiza en todas sus acciones subversivas y trastrocadoras del orden imperante: las que ocurren les ocurren a ellas mismas, en sus relaciones con los otros, en los espacios cerrados y totales, y las que suceden bajo pactos jurídicos en las relaciones públicas, aquellas que se dan pensando el mundo de nuevas formas y al dejar la creencia en la sobrenaturalidad de la vida y en la fatalidad del destino. En este sentido, la posibilidad de desarrollar una concepción del mundo propia la sintetiza la experiencia cultural feminista.

Como grupo minorizado las mujeres requieren representarse a sí mismas y al mundo, y crear lenguajes para pensar, para sentir, para nombrar, para decir y para constituir la subjetividad correspondiente a su conversión en sujetos.

Para mirarse las mujeres han emprendido la crítica teórica y política desde su sitio en la historia a fin de superar los antagonismos que las definen y construir con otros sujetos sociales nuevos paradigmas, fundar nuevos mundos. Surgen diversos sujetos sociales con proyectos propios de sociedad que confluyen y se distancian a la vez, en la construcción de una nueva hegemonía política y cultural: son grupos de clase como los obreros, los campesinos y otros trabajadores, minorías nacionales, étnicas, religiosas, grupos de edad y de género como las mujeres y los homosexuales.

El contenido del proceso en el cual las mujeres se convierten en sujetos sociales particulares y el género en un nuevo sujeto, consiste en la desestructuración y reducción a la inexistencia de los cautiverios de la feminidad. El proceso trastrocador de los cautiverios de las mujeres se caracteriza por la confluencia de los siguientes hitos teórico-políticos:

i) La constitución de las mujeres por *los otros*, su prodigalidad opresiva hacia ellos y su incapacidad para darse a ellas mismas hacen necesaria la construcción de las mujeres como seres con límites, completos y plenos cuyo sentido de la vida tenga como centro su propia existencia y parta de sí mismas hacia el mundo.

ii) La creación de nuevas identidades para las mujeres requiere su valoración positiva aunada al rechazo teórico y práctico a la opresión propia y a reproducirla en sus actividades, en sus relaciones con *los otros* y en su subjetividad. La negativa de las mujeres a ser agentes de la opresión está en el reconocimiento vital por sí mismas a través de actividades, acciones, actitudes y formas de comportamiento que ponen a cada mujer en el centro político de su vida.

iii) El vínculo que constituye a las mujeres como seres-de y para-los-otros se encuentra en su dependencia vital. De ahí que es necesaria la ruptura de la dependencia vital de las mujeres en todos los niveles y dimensiones de la vida, así como la construcción de

su autonomía en todos los ámbitos: desde la identidad hasta las relaciones en la sociedad, en el Estado y *con los otros*.

iv) Nuevas identidades de las mujeres surgen en torno a la construcción subjetiva positiva del trabajo visible e invisible que siempre realizan y su definición como seres humanos trabajadores. El trabajo abstraído de su definición histórica como un espacio enajenado por las opresiones de clase y de género por lo menos, no es por sí mismo liberador de las mujeres. El reconocimiento del trabajo invisible de las mujeres —invisible por natural—, conduce a la ubicación filosófica de las mujeres en la historia, en la sociedad y en la cultura.

Pero las mujeres requieren desechar el carácter compulsivo del trabajo impuesto como naturaleza, así como trabajos visibles específicos. Sería necesario organizar la identidad de las mujeres como seres sociales y creativos que trabajan, así como la posibilidad de que las mujeres realicen diversos trabajos que les permitan satisfacer necesidades creativas y obtener medios para vivir.

Este conjunto de transformaciones del trabajo es el mínimo necesario para resignificarlo como espacio contradictoriamente opresivo y libertario para las mujeres. Sólo como trabajo no enajenado, el trabajo se caracteriza como espacio de autonomía de las mujeres en relación con *los otros* y con el poder. Sólo concepciones del trabajo como ámbito de autonomía y como cualidad genérica positiva pueden permitir a las mujeres la aprehensión y la representación subjetiva de ellas mismas como seres que afirman y se afirman, como creadoras que inciden de manera voluntaria en el mundo.

v) Construir nuevas identidades para las mujeres y desestructurar la feminidad dominante significa de manera esencial que la sexualidad deje de constituir el eje de la identidad de las mujeres, de su ser y de su existencia.

vi) Poner la sexualidad en otro sitio de la identidad de las mujeres que no sea el principal, pasa por la resignificación de la maternidad como un hecho social y cultural y su consecuente desestructuración como experiencia natural definitiva, individual y privada de las mujeres.

Es preciso desestructurar a las mujeres como seres-para-los

otros, como los entes maternos, y socializar los cuidados que prodigan: maternizar a la sociedad y desmaternizar a las mujeres. En el proceso es prioritario distribuir los cuidados vitales de *los otros* —incluidos los cónyuges—, cuando menos paritariamente entre la maternidad, la paternidad y la ampliación y creación de instituciones sociales públicas que los realicen. Con ello es posible transformar la participación de los géneros y de las instituciones sociales en la reproducción y lograr que la procreación femenina sea una cualidad optativa en la vida de las mujeres y no la base de su identidad.

Los cambios en los cuidados de los otros y en la reproducción de la sociedad y la cultura que realizan las mujeres en la materno-conyugalidad, redundan en la liberación de energías vitales y tiempo que ellas pueden destinar a satisfacer otras necesidades. Son caminos que permiten desmontar el doble trabajo, la doble jornada, la doblevida de muchas mujeres y su consecuente locura esquizofrénica. Seguirlos significa abrirse a opciones vitales y la creación de modos de vida y nuevas categorías sociales entre las mujeres.

vii) La resignificación de la sexualidad femenina para desestructurar la feminidad dominante se basa en la construcción del placer propio, del hedonismo vital en las actividades, en el trabajo y en particular en el erotismo como espacio privilegiado de la constitución del sujeto mujer, como cualidad y ámbito de la experiencia de todas las mujeres.

El cautiverio erótico de la putería como modo de vida y forma de opresión específica de mujeres que son cuerpo-para-el-placer-del-otro, así como de la locura que le es consustancial, puede ser eliminado con la posibilidad del erotismo placentero para todas. A su vez la deserotización monjil de las madresposas y sus locuras y la subsunción del erotismo en la procreación, requieren tanto de su clara separación como de la construcción de un placer y un goce propios.

La creación de un nuevo deseo y de nuevos placeres y goces para las mujeres precisa un erotismo polimorfo, relaciones diversas recíprocas, abiertas, voluntarias, limitadas y temporales, como superación de la monogamia, del heteroerotismo natural, de la

subsunción del erotismo en la maternidad y particularmente de la apropiación del *otro* por la vía erótica, base de la propiedad privada de las mujeres. La constitución de cada mujer en Yo y del género en una forma paritaria de ser humano encuentra en el erotismo para-mí en relación con los otros, uno de sus fundamentos nodales.

viii) Se requiere poner fin al encierro privado de las mujeres y lograr que ocupen espacios exteriores privados y públicos: el barrio, la calle, la escuela, las legislaturas, los territorios de trabajo, de diversión, el municipio, el distrito electoral, el país, el mundo. La ampliación de espacios sociales más allá de los parientes y la familia (del convento, las otras monjas y los curas, y del burdel, las otras putas, los clientes y los padrotes) y la incorporación de relaciones producto del trabajo, de afinidades diversas, de la amistad, del arte, de la política, relaciones que deben ser también reformadas genéricamente.

ix) Si su cuerpo define el ser genérico de las mujeres y si no les pertenece porque está destinado a *los otros* la creación de nuevas identidades tiene como espacio privilegiado el cuerpo. Las mujeres necesitan apropiarse de su cuerpo como propiedad —ser propietarias y no mediadoras—, como uso —para qué—, y con otro sentido: desdramatizar su cuerpo.

Se trata de la apropiación integral del cuerpo femenino por las mujeres mediante la vivencia corporal y subjetiva del cuerpo integrado en la identidad: conocido y reconocido, dispuesto a movilizarse para lograr como totalidad la realización del deseo erótico, intelectual, social, laboral, estético, afectivo, político de la propia mujer: a través del trabajo, de la sabiduría, de la relación con *los otros*, del erotismo, de la creación diversa.

Poseer el propio cuerpo permite resolver la escisión fetiche del cuerpo femenino y la escición entre el cuerpo y la subjetividad de cada mujer, permite reconstituir el cuerpo fragmentado sin voluntad, sin eros: mutilado por la imposibilidad de vivirlo como totalidad propia. Es la conversión del cuerpo-para-mí.

x) Desestructurar la feminidad cautiva requiere la deslegitimación de la violencia sobre las mujeres en todas las dimensiones de su identidad, en primer término la violencia genérica, pero también la violencia de clase, de edad, política, o cualquier otra.

Y es necesario desarticular la violencia sobre las mujeres en sus distintos niveles como violencia económica, social, erótica, afectiva, jurídica, intelectual.

La violencia es una dimensión política esencial de la condición de la mujer y de la feminidad patriarcal y la ejercen sobre las mujeres *los otros*, la sociedad y sus instituciones. Las mujeres son tratadas de manera violenta por los hombres, por otras mujeres y por los otros con poder, por las instituciones privadas y públicas y por las normas. Por ellas mismas que han internalizado su devaluación y la culpa: al vivir cautivas las mujeres se autoagreden, agreden a las otras y a *los otros*.

xi) Las mujeres requieren identificarse con las otras mujeres a partir de la condición compartida como vía para lograr el reconocimiento de unas mujeres en las otras y la superación de la competencia y la envidia, es decir, de la enemistad histórica establecida entre ellas. Para lograr la anulación de la relación básica que estructura su subjetividad y su identidad: la relación mujer-mujer como yo/la otra.

La valoración positiva del género en su historicidad y de cada mujer como aceptación de sí misma es un hecho constitutivo de la construcción de una voluntad consciente de cambio genérico. Se trata de superar la contradicción entre mujer-particular y mujer-genérica: el género se concreta en la mujer-particular pero no tiene representación positiva como semejanza: en la otra comienzan la ruptura y la enajenación, la enemistad y la muerte.

La identificación genérica como principio político es la vía para la superación de la escisión del género: la enemistad histórica entre las mujeres que se concreta, a su vez, en la escisión de cada mujer. La identificación entre las mujeres es el método para enfrentar aliadas la esquizofrenia vital producto de la doblevida y la escisión antagónica de sí misma que vive cada mujer entre *eros* y *bios*, entre erotismo y maternidad, entre la casa y la calle, entre el trabajo y el quehacer, entre amor y poder, entre cuerpo e intelecto, entre la buena y la mala.

xii) El poder estructura la feminidad de las mujeres como seres dadores, a tal punto que es necesaria la transformación de la mentalidad de las mujeres y de las mentalidades todas que depo-

sitan un excedente político valorativo en la maternidad, en la conyugalidad y en las relaciones de servidumbre voluntaria de las mujeres con los otros. La transformación de las identidades femeninas que se derivan del ser para los otros, sólo puede suceder si la subjetividad de las mujeres puede conformarse de otra manera a partir de otros elementos de identidad, porque constituyen para ellas experiencias vitales.

xiii) La salida del mundo mágico y religioso en que viven las mujeres tiene como espacio político privilegiado la transformación del amor como sentimiento natural de signo biológico que liga a las mujeres con los otros y con el mundo, en la dependencia vital y en el consenso a su servidumbre voluntaria.

El amor que impulsa a las mujeres a depositarse en los otros humanos o divinos, a llenarse de ellos y a entregarse a ellos cual si fueran divinidades precisa ser resignificado históricamente en sus dimensiones social y subjetiva como experiencia que no exige renuncia, entrega, incondicionalidad, servidumbre, obediencia ni fe dogmática en los otros, sino que parte de la integridad de las mujeres, de su valoración y de su completud. Los cambios en la ampliación del mundo personal de las mujeres pueden conducir a la desenajenación del amor opresivo de las mujeres, pródigas sólo con *sus otros* y desamorosas con el mundo inexistente para ellas.

xiv) La subjetividad de las mujeres construida en la feminidad dominante se caracteriza por su especialización limitada a cuidados vitales específicos, por la religiosidad, la magia y la fantasía, por el sentido común. Las funciones intelectuales de las mujeres como reproductoras de las concepciones del mundo, en particular de la disciplina del mundo y sus trabajos genéricos, han hecho de ellas sabias normadoras de los deberes genéricos y de los valores éticos de su ámbito cultural, sabias de la casa y la comida, de la prodigalidad erótica y procreadora, de la mitología y de las prohibiciones, pero ignorantes de lo demás

La especialización intelectual de las mujeres las ha necesitado acríticas y ha desarrollado en ellas formas de pensamiento y mentalidades esquemáticas cuyos supuestos son estructurados como dogmas Estas formas de pensamiento basadas en la fe y en el prejuicio implican mecanismos lógicos que no aceptan la diver-

sidad, ni la contradicción, ni la confrontación con los hechos, ni la constatación de los principios.

De ahí la necesidad de diversificar y de profundizar el saber y los conocimientos de las mujeres sobre cualquier hecho en cualquier dimensión del mundo, que les permitan salir del sentido común, de la fe y del prejuicio, y al género elaborar y compartir concepciones no dogmáticas y creativas que incluyan más mundo. Las mujeres requieren transformarse de creyentes en *los otros*, en la fuerza de las cosas, en la inmutabilidad de la vida y en lo sobrenatural, en seres dispuestas a creer en sí mismas.

Por ello es preciso desarrollar una subjetividad laica en las mujeres capaz de incorporar la afectividad, la intuición, la inteligencia y sus capacidades racionales e irracionales, para contrarrestar su sujeción religiosa al poder. Se trata de crear una subjetividad que mueva a la mujer a la defensa y a la acción constructiva, que venza la impotencia aprendida e impulse a las mujeres a actuar para sí mismas en primer término.

xv) En este proceso de desestructuración de la feminidad como cultura de las mujeres es necesario y posible que las mujeres como género satisfagan algunas necesidades que movilizan a las mujeres a la renuncia y a la sujeción servil al *otro*.

Es posible por ejemplo que en la construcción de su autonomía y de su maduración social, las mujeres se maternizaran a ellas mismas y después a los demás. Más aún en la superación de la dependencia vital que sujeta a las mujeres a los otros, de su estado infantil permanente y de su desprotección, es necesaria la construcción objetiva y simbólica de una *madre interior* en la subjetividad de cada una nutrida de la capacidad de las mujeres para cuidarse, mantenerse y trabajar para ellas mismas, para lograr su transformación en seres adultos, autónomos e independientes.

Las mujeres requieren de las otras mujeres para obtener afectiva y materialmente los cuidados que inútilmente requieren de los hombres y habiendo sido satisfechas, desde ese nuevo estado preguntar qué necesitan las mujeres de ellas mismas y de los otros. Casi todas prueban cada día con sus amigas y con otras mujeres que es posible. Pero es preciso multiplicar el esfuerzo, salir del enclaustramiento individualista y buscar a las otras: hacer cosas

con ellas, construirse con *las otras*, desaprender juntas e inventar nuevos lenguajes; encontrarse y colectivamente desestructurar la feminidad opresiva.

Si en cada mujer hay una madre interior en lugar de una niña sin madre, las mujeres dejarán de relacionarse con los otros en la búsqueda de consolar su orfandad: plenas, modificarán a *los otros* y las relaciones entre ellas; en este trayecto podrán dejar atrás la maternidad y construir entre ellas relaciones paritarias de sororidad.

El comienzo de este proceso está dado y se caracteriza aún de manera débil y minoritaria por la identificación en las otras, por la disminución de la competencia, de la envidia, de la agresión, del menosprecio, es decir, de la opresión a las mujeres que relizan las mismas mujeres y que las caracteriza. Con el crecimiento y la maduración de las mujeres como seres autónomos y maduros, con su aceptación de *las otras* es posible vencer la enemistad milenaria de las mujeres y la no aceptación entre ellas mismas. Es posible transformar desde ahí las relaciones opresivas con los hombres.

xvi) Porque las mujeres requieren de los hombres. Las mujeres constituidas en Yo construyen un mundo en que los hombres están presentes en su diversidad. Con ellos conforman el mundo y la desestructuración de la feminidad ocurre en esa convivencia genérica. El problema es complejo porque los hombres como género tienen poder, ejercen su dominio y sujetan a las mujeres en la opresión.

El conflicto se agudiza porque cada hombre particular actúa social y simbólicamente como opresor. El problema es más complejo aún porque la desestructuración de la feminidad y de los cautiverios, la construcción de la mujer como ser-para-mí ocurre en ese mundo contra los hechos opresivos que realizan los hombres, a veces contra ellos y, contradictoria y escasamente con los hombres.

Las mujeres subvierten y trastrocan el mundo, en gran medida, en su relación con los hombres y gran parte de los hechos de su sublevación toca a los hombres. Ellas cambian cualitativamente mucho más que ellos. Pero ellas requieren hombres que cambien como género y como sujetos particulares, requieren que los

hombres se transformen de dueños, amos, amores, príncipes azules, deidades terrenas y poderosos enemigos iracundos por las afrentas recibidas, en interlocutores posibles, compañeros de trabajo o de la vida.

La relación mujer-hombre podrá tender a la paridad en la diversidad si los hombres no se fosilizan en una masculinidad arcaica que se ha convertido en un obstáculo para la construcción de una nueva hegemonía cultural.

La mayor parte de los sujetos que hoy construyen políticamente una alternativa vital son hombres: forman parte de categorías sociales y fuerzas cuya propuesta es la igualdad en la diversidad y la eliminación de la opresión. Y, sin embargo, aún estos trastrocadores son en su mayoría inamovibles en su visión y en su experiencia patriarcal de la vida. Junto a ellos están mujeres convencidas de que el mundo debe cambiar, pero no genéricamente. En menor número solas, en grupos e individualmente, las mujeres feministas señalan que el mundo debe cambiar genéricamente. Encuentran eco en los hombres que oprimidos por sus preferencias eróticas o por otras rebeliones genéricas luchan por la liberación sexual.

Pero en general los hombres que confluyen con las mujeres libertarias y construyen una nueva hegemonía, no están dispuestos a aplicar su análisis del poder a su poder genérico ni a la condición masculina. En este bloque de fuerzas, las mujeres actúan por todos la transformación genérica como proyecto irrefutable en el discurso de la nueva arcadia democrática. Con todo, las mujeres insisten y están presentes con sus ideas y con sus energías vitales, amplían su espacio personal a la dimensión del mundo. Han modificado relaciones, leyes creencias y costumbres en muchos sitios y lo que para algunas es historia superada constituye la cotidianidad de casi todas.

La liberación de las mujeres de sus cautiverios no ha pasado por los mismos procesos para cada una, ni siquiera ha significado lo mismo para todas: todas la sufren, unas fallan en el intento y algunas tienen también la posibilidad de disfrutarla y de intervenir en ella con su voluntad.

Los cambios vividos por las mujeres en su feminidad y en la

estructuración genérica del mundo son conflictivos y muchos de ellos dolorosos, pero constituyen la única posibilidad de probar la libertad de decidir, de inventar, de ponerse en el centro de la vida, de convertirse en protagonistas y en ese proceso dejar de ser cautivas.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

ABELARDO y HELOÍSA

1982 (S. XII) *Cartas de Abelardo y Heloisa, Libros legendarios de Oriente y Occidente, Barcelona.*

ACEVEDO DE LA LLATA, Concepción

1984 *Yo, la madre Conchita.* Océano, Barcelona.

ACOSTA, Mariclaire

1984 *Yo soy mi casa*, en GLANTZ, M., 1984:71-73. INBA, México.

ACOSTA, Mariclaire, y otras

1976 *El aborto en México*, Fondo de Cultura Económica, México.

ADATO, Victoria

1983 "Régimen de reclusión de las mujeres en el DF", en Piña y Palacios, 1983:57-84, UNAM.

ADOUT, Jacques

1986 *¿Las razones de la locura?*, Fondo de Cultura Económica, México.

ALANÍS VERA, Esther

1986 *El delito del incesto. Un análisis dogmático.* Trillas, México.

ALBERDI, Cristina y Victoria SENDON

1977 *Aborto sí o no*, Bruguera, Barcelona.

ALBERONI, Francesco

1986*a* *Enamoramiento y amor*, Gedisa, México.

1986*b* *El erotismo*, Gedisa, Barcelona.

1986c *La amistad*, Gedisa, Barcelona.
1988 *Las razones del bien y el mal*, Gedisa, Barcelona.

ALONSO, José Antonio
1981 *Sexo, trabajo y marginalidad urbana*, Edicol, México.

ALONSO, Martín
1982 *Enciclopedia del idioma*, Aguilar, México.

ÁLVAREZ, Alfredo
1979 *La mujer joven en México*, El Caballito, México.

ÁLVAREZ, Natividad y otros
1977 *Aportaciones a la cuestión femenina*, Akal, Madrid.

AMENGUAL, Barthélemy y otros
1978 *La revolución teórica de la pornografía*, Ucronia, Barcelona.

AMIN, Samir y otros
1978 "Feminismo y lucha de clases", en *Elogio del Socialismo*: 75-110. Anagrama, Barcelona.

ANDERSON, Michael
1980 *Sociología de la familia*, Fondo de Cultura Económica, México.

ARANDA, Eugenia y otros
1976 *La mujer: explotación, lucha, liberación*, Nuestro Tiempo, México.

ARFOUILLOUX, Jean-Claude
1986 *Niños tristes. La depresión infantil*, Fondo de Cultura Económica, México.

ARIES, Phillippe y Georges DUBY
1987 *Historia de la vida privada*, Taurus, Madrid.

ARIZPE, Lourdes
1975 *Indígenas en la Ciudad de México. El caso de las Marías*, Sepsetentas 251, México.

ARROM, Silvia
1976 *La mujer mexicana ante el divorcio eclesiástico* (1800-1857), Sepsetentas 251, México.
1988 *Las mujeres de la ciudad de México 1790-1857*, Siglo XXI México.

ARROYO, Alicia y Mireya TOTO
1988 *Programa jurídico-psicológico mujer y violencia*, UAM, México

ARTOUS, A. y F. VINTEUIL
1978 *Los orígenes de la opresión de la mujer*, Fontamara, Barcelona.

ATONDO, Ana María
1982 *La prostitución femenina en la Ciudad de México. El alcahuete y la manceba pública*, tesis profesional mimeografiada, ENAH.

BACHOFFEN, Johann J.
1975 (1861) *Das muterrecht*, STW, Frankfurt.

BADINTER, Elizabeth
1981 *¿Existe el amor maternal?*, Paidós, Barcelona.

BAELEN, Jean
1973 *Flora Tristán: Feminismo y socialismo en el siglo XIX*, Taurus, Madrid.

BALLETBO, Ana y otras
1977 *La liberación de la mujer año cero*, Granica, Barcelona.

BARBIERI, Teresita de
1980 *Trabajo doméstico, trabajo remunerado*, UNAM, México.
1984 *Mujeres y vida cotidiana*, SEP/80, México.

BARTHES, Roland
1982 *Fragmentos de un discurso amoroso*, Siglo XXI, México.

BARTRA, Roger
1987 *La jaula de la melancolía*, Grijalbo, México.

BASAGLIA, Franca
1980 "La mujer y la locura", en MARCOS, S.:159-180. Extemporáneos, México.
1982 Prólogo a MOEBIUS, J.P: *La inferioridad mental de la mujer*, Bruguera, Barcelona.
1983 *Mujer, locura y sociedad*, Universidad Autónoma de Puebla.
1986 *La mujer, una voz*, Universidad Autónoma de Puebla.

BASAGLIA, Franco
1979 *Razón, locura y sociedad*, Siglo XXI, México.

BASAGLIA, Franco y Franca BASAGLIA
1984 *La mayoría marginada*, Fontamara, México.

BASCHWITZ, Kurt
1968 *Brujas y procesos de brujería*, Caralt, Barcelona.

BATAILLE, Georges
1975 *Teoría de la religión*, Taurus, Madrid.
1980 *El erotismo*, Tusquets, Barcelona.

BEALS, Ralph y Harry HOIJER
1963 *Introducción a la antropología*, Aguilar, Madrid.

BEATTIE, John
1972 *Otras culturas*, Fondo de Cultura Económica, México.

BEAUVOIR, Simone de
1981 (1949) *El segundo sexo. Los hechos y los mitos. La experiencia vivida*, Siglo XX, Buenos Aires.
1980 *La vejez*, Hermes, Buenos Aires.
1981 *La mujer rota*, Hermes, Buenos Aires.
1983 *La plenitud de la vida*, Hermes, Buenos Aires.
1983 *Una muerte muy dulce*, Hermes, Buenos Aires.

BEBEL, August
1976 (1891) *La mujer*, Fontamara, Barcelona.
1978 *La mujer y el socialismo*, Ediciones de Cultura Popular, México.

BENERIA, Lourdes
1979 *Reproducción, producción y división sexual del trabajo*, Cuadernos Agrarios 9:3-32, México.

BENÍTEZ, Fernando
1985 *Los demonios en el convento*, ERA, México.

BERNARDI, Stefanía y otras
1976 *La casalinga di Cristo. Inchiesta sulle suore in Italia*, Edizioni delle donne, Milán.

BIALIK, Raquel y Adrián RAMÍREZ MORENO
1985 "Conceptos populares de las enfermedades mentales en la Ciudad de México", en *Estudios de antropología médica* 4:367-352, Universidad Nacional Autónoma de México.

BLOCH, Raymond
1985 *La adivinación en la antigüedad*, Fondo de Cultura Económica, México.

BOAS, Franz
1964 (1938) *Cuestiones fundamentales de antropología cultural*, Solar/Hachette, Buenos Aires.

BOEGE, Eckart
1979 "Mujeres, comunidad campesina y Estado", en *Cuadernos agrarios* 9:89-104, México.

BOÉTIE, Étienne de la
1980 [1571] "El discurso de la servidumbre voluntaria", en CLASTRES, P. y LEFORT, C. *La Boétie y el discurso de la servidumbre voluntaria*:49-103, Tusquets, Barcelona.

BOFF, Leonardo
1981 *El Ave María, lo femenino y el Espíritu Santo*, Press-Service, Bogotá.

BONAPARTE, Marie
1982 *La sexualidad de la mujer*, Península, Barcelona.

BORGES, Jorge Luis
1974 (1949) "El Aleph", en *Obras Completas*: 533-629. EMECÉ, Buenos Aires.

BORTS, Jeff
1985 *La estructura de los salarios en México*, Universidad Autónoma Metropolitana.

BRETON, André y otros
1974 *Léxico sucinto del erotismo*, Plaza & Janés, Barcelona.

BROWN, Gabrielle
1982 *El nuevo celibato. Un ensayo sobre la abstinencia sexual*, Grijalbo, Barcelona.

BROWNMILLER, Susan
1981 *Contra nuestra voluntad*, Planeta, Barcelona.

BRUCHNER, Pascal y Alain FINKIELKRAUT
1979 *El nuevo desorden amoroso*, Anagrama, Barcelona.
1980 *La aventura a la vuelta de la esquina*, Anagrama, Barcelona.

BUCHLER, Ira
1982 *Estudios de parentesco*, Anagrama, Barcelona.

BURGOS, Elizabeth
1967 *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, Siglo XXI, México.

BURTON RUSSELL, Jeffrey
1986 *Satanás. La primitiva tradición cristiana*; Fondo de Cultura Económica, México.

BUSQUET José y Jesús GARCÍA BAYÓN
1957 *Tesoro del confesor*, Coculsa, Madrid.

CAMERON, Norman y otros
1982 *La sexualidad*, Alfabeto, México.

CAMPO, Jorge del
1974 *La prostitución en México*, Editores Asociados, México.

CAMPOS, Julieta y otras
1981 "Azar del cuerpo/necesidad de la escritura", en: *Revista de la Universidad de México* 3:14-15, UNAM, México.

CANETTI, Elías
1981 *Masa y poder*, Muchnik, Barcelona.

CARO BAROJA, Julio
1966 *Las brujas y su mundo*, Alianza, Madrid.

CARDIN, Alberto
1984 *Guerreros, chamanes y travestis. Indicios de homosexualidad entre los exóticos*. Tusquets, Barcelona.

CARDIN, Alberto y Federico JIMÉNEZ (comps.)
1978 *La revolución teórica de la pornografía*, Ucronia, Barcelona.

CARRILLO, Jorge y Alberto HERNÁNDEZ
1985 *Mujeres fronterizas en la industria maquiladora*, SEP/Cultura, Cefnomex, México..

CARUSO, Igor
1979 *La separación de los amantes*, Siglo XXI, México.
1981 *Psicoanálisis, marxismo y utopía*, Siglo XXI, México.

CASARES, Julio
1981 *Un diccionario ideológico de la lengua española*, Gustavo Gili, Barcelona.

CASILLAS MORENO, Angelina
1986 *La mujer en dos comunidades de emigrantes (Chihuahua)*, SEP-Frontera, México.

CASTAÑEDA, Carmen
1985 "La memoria y las niñas violadas". *Segundo Simposio de Historia de las Mentalidades*: 107-116. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

CASTAÑEDA, Martha Patricia
1987 *Mujeres, cuerpo y maternidad en Nauzontla, Puebla*, tesis, Universidad Autónoma de Puebla.

CASTAÑO, Jorge Iván
1980 *La vida religiosa en Puebla*, Paulinas, Bogotá.

CASTELLANOS, Rosario
1975*a* *El eterno femenino*, Fondo de Cultura Económica, México.
1975*b* *Poesía no eres tú*, Fondo de Cultura Económica, Mexico.
1973 *Mujer que sabe latín*, Sepsetentas 83, México.

CAZÉS, Daniel y Marcela LAGARDE
1980 "Política del lenguaje y lingüística aplicada: del segmento fonético al ejército", *Indigenismo y lingüística*, 159-170, UNAM, México.
1983 "Proletarización de un grupo étnico mexicano; notas metodológicas" (Primera parte), en *Dialéctica* 13-14:139-163, Universidad Autónoma de Puebla.
1984 "Proletarización de un grupo étnico mexicano; notas metodológicas" (Segunda parte), en *Dialéctica* 16:161-178, Universidad Autónoma de Puebla.
1984 "Introducción a un estudio sobre los mazahuas en la Unidad Industrial Pastejé", en *Cuadernos de Trabajo del DEAS-INAH*, INAH, México.

CERRONI, Umberto
1976 *La relación hombre-mujer en la sociedad burguesa*, Akal, Barcelona.

CLANTON, Gordon y Lynn G. SMITH
1981 *Anatomía de los celos*, Grijalbo, Barcelona.

CLASTRES, Pierre y Claude LEFORT
1980 *La Boétie y la cuestión de lo político*, Tusquets, Barcelona.

COLECTIVO DE BOSTON
1982 *Nuestros cuerpos, nuestras vidas*, Icaria, Barcelona.

COOPER, David
1976 *La gramática de la vida*, Ariel, Barcelona.
1980 *La muerte de la familia*, Ariel, Barcelona.

COSTA, Mariarosa dalla y Selma JAMES
1980 *El poder de la mujer y la subversión de la comunidad*, Siglo XXI, México.

COSTA, María V., María I. BARRENO y Teresa HORTA
1976 *Nuevas cartas portuguesas. Las Tres Marías. Cartas de amor de la monja portuguesa Mariana de Alcoforado*, Grijalbo, Barcelona.

CRUZ, Sor Juana Inés de la
1979 (1691) *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, Prólogo del Grupo Feminista de Cultura, Laertes, Barcelona.

CHABAUD, Jacqueline
1975 *Educación y promoción de la mujer*, Sepsetentas 227, México.

CHASEGUETE-SMIRGEL, J. y otros
1979 *La sexualidad femenina*, Laia, Barcelona.

CHEVALIER, Jean y Alain CHEERBRANT
1986 *Diccionario de los símbolos*, Herder, Barcelona.

CHILDE, Gordon V.
1965 *Los orígenes de la civilización*, Fondo de Cultura Económica, México.

CHODOROW, Nancy
1984 *El ejercicio de la maternidad. Psicoanálisis y sociología del ejercicio de la paternidad y la maternidad en la crianza de los hijos*, Gedisa, Barcelona.

CHRISTIAN, Gabriel
1973 *Historia de la sexualidad*, Posada, México.

D'AUBETERRE, María Eugenia
1987 *Feministas o femeniles: la presencia de las mujeres en el partido oficial del Estado mexicano*, tesis, Universidad Autónoma de Puebla.

DEER, Carmen
1982 "La producción de subsistencia de la mujer rural en la periferia capitalista", *Estudios sobre la mujer* III:123-140, Secretaría de Programación y Presupuesto, México.

DELAHANTY, Guillermo
1982 *Tabú del incesto*, UAM, México.

DEVEREUX, George
1978 *Ethnopsychoanalysis. Psychoanalysis and anthropology as complementary frames of reference*, California Press, California.
1984 *Baubo. La vulva mítica*, Icaria, Barcelona.

1985 *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*, Siglo XXI, México.

DIDEROT, Denis
1977 (1760) *La religiosa*, Felmar, Madrid.

DIEL, Paul
1986 *Dios y la divinidad. Historia y significado de un símbolo*, Fondo de Cultura Económica, México.

DORING H., María Teresa
1985 *Contra el manicomio*, UAM, México.

DOUGLAS, Mary
1973 *Pureza y peligro*, Siglo XXI, Madrid.
1976 *Brujería: el estado actual de la cuestión. Ciencia y brujería*: 31-72, Anagrama, Barcelona.
1978 *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*, Alianza, Madrid

DOWLING, Colette
1981 *El complejo de Cenicienta*, Grijalbo, México.

DUBY, Georges
1980 *Los tres órdenes de lo imaginario del feudalismo*, Petrel, Barcelona.

DURKHEIM, Emile
1981 (1895) *Las reglas del método sociológico*, Pléyade, Buenos Aires.
1983 (1897) *El suicidio*, UNAM, México.

ECO, Umberto
1984 *Apocalípticos e integrados*, Lumen, Barcelona.

EDHOLM, Felicity, Olivia HARRIS y Kate YOUNG
1982 "La conceptualización de la mujer", en *Estudios sobre la mujer*: 345-377, Secretaría de Programación y Presupuesto, México.

EHRENREICH, Bárbara y Deidre ENGLISH
1974*a* *Complaints and disorders. The sexual politics of sickness*, Compendium, London
1974*b* *Witches, midwives, and nurses. A history of woman healers*, Feminist Press, New York.

EISENBERG, León
1979 "La distribución diferencial de los trastornos psiquátricos según el sexo", en SULLEROT, E.: 323-348.

EISENSTEIN, Zillah (comp.)
1980 *Patriarcado capitalista y feminismo socialista*, Siglo XXI, México.

EITKIN-LANOIL, Georgia
1985 *El estrés de la mujer, cómo reconocerlo y superarlo*, Grijalbo, Barcelona.

ÉLIADE, Mircea
1981 *Tratado de historia de las religiones*, ERA, México.
1983*a* *Mito y realidad*, Labor, Barcelona.
1983*b* *Lo sagrado y lo profano*, Labor, Barcelona.

ELMENDORF, Mary
1973 *La mujer maya y el cambio*, Sepsetentas 85, México.

ELSON, Diane y Ruth PEARSON
1982 "La última fase de internacionalización del capital y sus implicaciones para la mujer del tercer mundo", en *Estudios sobre la mujer* III: 141-184. Secretaría de Programación y Presupuesto, México.

ELU DE LEÑERO, María del Carmen
1975 *El trabajo de la mujer en México*, Instituto Mexicano de Estudios Sociales, México.
1976 *Perspectivas femeninas en América Latina*. Sepsetentas 172, México.
1986 "Trabajo de la mujer y fecundidad: especial referencia a México", en *La mujer y el trabajo en México*: 87-108, Secretaría de Trabajo y Previsión Social, México.

ENGELS, Federico
1969 (1876) *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*. En Marx y Engels *Obras escogidas*:378-390, Progreso, Moscú.
1970 (1884) *El origen de la propiedad privada, la familia y el Estado*, Progreso, Moscú, p.p. 496-628.

ENRÍQUEZ, José Ramón
1978 *El homosexual ante la sociedad enferma*,Tusquets, Barcelona.

ESTRADA, Álvaro
1980 *Vida de María Sabina, la sabia de los hongos*, Siglo XXI, México.

EVANS-PRITCHARD, E. E.
1975 *La mujer en las sociedades primitivas*, Península, Barcelona.

FACETTI, Antonella
1986 *La moral cristiana y el aborto*, tesis, Universidad Autónoma de Puebla.

FALCON, Lidia
1973 *Mujer y sociedad*, Fontanella, Barcelona.

FELLINI, Zulita, Esteban RIGHI y Luis de la BARREDA
1984 *El aborto. Tres ensayos sobre...¿un crimen?*, Universidad Autónoma Metropolitana, México.

FERIN, Jacques
1979 *Contribución de la endocrinología a la evolución de la condición femenina*, en SULLEROT: 165-173.

FERRINI RÍOS, Ma. Rita
1983 "La educación de la mujer en prisión", en PIÑA Y PALACIOS: 137-158

FIRESTONE, Shulamith
1976 *La dialéctica del sexo*, Kairós, Barcelona.

FLANET, Véronique
1985 *La madre muerte. Violencia en México*, Ediciones de Cultura Popular, México.

FONTANA, Vicente
1984 *En defensa del niño maltratado*, Pax-México, México.

FOPPA, Alaíde y otros
1975 *Imagen y realidad de la mujer*, Sepsetentas 172, México.

FORDE, Daryll
1966 *Habitat, economía y sociedad*, Oikos-tau, Barcelona.

FORMAN, Ann
1977 *La feminidad como alienación: marxismo y psicoanálisis*. Debate, Madrid.

FOUCAULT, Michel
1977 *Historia de la sexualidad*, Siglo XXI, México.
1980 *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, México.
1981 *Historia de la locura en la época clásica*, Fondo de Cultura Económica, México.
1983 *Yo Pierre Rivière... un caso de parricidio del siglo XIX*, Tusquets, Barcelona.
1984 *Enfermedad mental y personalidad*, Paidós. Barcelona.
1985a *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México.

1986*b* *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, Siglo XXI, México.
1987*a* *Sexualidades occidentales*, Paidós, México.
1987*b* "Las redes del poder",en *La Guillotina*, 14:18-24, México.

FOURIER, Charles
1972 (1848-54) *El nuevo mundo amoroso*, Siglo XXI, México.

FRAZER, James
1965 (1890) *La rama dorada*, Fondo de Cultura Económica.
1981 (1907) *El folklore en el Antiguo Testamento*, Fondo de Cultura Económica, México.

FREDEN, Lars
1986 *Aspectos psicosociales de la depresión*, Fondo de Cultura Económica, México.

FRIEDAN, Betty
1974 *La mística de la feminidad*, Jucar, Barcelona.

FREUD, Sigmund
1980 (1905) *Tres ensayos para una teoría sexual*, *Obras Completas*, II:1169-1237, Biblioteca Nueva, Madrid.
1980 (1912-13) *Tótem y tabú*, *Obras Completas*, II:1745-1850, Biblioteca Nueva, Madrid.
1980 (1915-17) *Teoría general de las neurosis: la vida sexual humana*, *Obras Completas*, II:2311-2321, Biblioteca Nueva, Madrid.
1980 (1923) *El yo y el ello*, *Obras Completas*, III:2701-2728, Biblioteca Nueva, Madrid.
1980 (1929) *El malestar de la cultura*, *Obras Completas*, III:3017-3100, Biblioteca Nueva, Madrid.
1980 (1932) *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, *Obras Completas*, III:3101-3191, Biblioteca Nueva, Madrid.
1980 (1937) *Construcciones en psicoanálisis*, *Obras Completas*, III:3365-3374, Biblioteca Nueva, Madrid.

FRIDAY, Nancy
1981*a* *Mi madre/yo misma*, Argos Vergara, Barcelona.
1981*b* *Sexo: varón. Fantasías sexuales masculinas: el triunfo del amor sobre la violencia*, Argos Vergara, Barcelona.

FROMM Eric, Max HORKHEIMER y otros
1982 *La familia*, Península, Barcelona.

GALEANA, Benita
1974 *Benita Galeana*, Extemporáneos, México.

GALINIER, Jacques
1987 *Pueblos de la Sierra Madre: etnografía de una comunidad otomí*, INI, México.

GALVÁN, Luz Elena
1985 *La educación superior de la mujer en México: 1876-1940*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

GAMBOA, Federico
1986 (1903) *Santa*, Grijalbo, México.

GARCÍA, Brígida y otros
1979 *Migración, familia y fuerza de trabajo en la Ciudad de México*, El Colegio de México.
1982 *Hogares y trabajadores en la Ciudad de México*, El Colegio de México/UNAM, México.

GARCÍA CALDERÓN, Carola
1980 *Revistas femeninas: la mujer como objeto de consumo*, El Caballito, México.

GARCÍA FLORES, Margarita
1979 *¿Sólo para mujeres?*, Badoni, México.

GARCÍA MENDIETA, Carmen
1985 "Fertilización extracorpórea, aspectos legales", en *Ciencia y Desarrollo* 65:31.

GARCÍA MESEGUER, Álvaro
1984 *Lenguaje y discriminación sexual*, Montesinos, Barcelona.

GARCÍA MUNDO, Octavio
1976 *El movimiento inquilinario de Veracruz*, Sepsetentas 269. México.

GARCÍA PONCE, Juan
1975 *Teología y pornografía*, ERA, México.

GARRO, Elena
1980 *Testimonios sobre Mariana*, Grijalbo, México.
1982 *Reencuentro de personajes*, Grijalbo, México.

GARY BISHOP, Helen
1980 *Orgasmo. La máxima experiencia de la mujer*, Edex, México.

GENTIS, Roger
1978 *La tapia del manicomio*, Laia, Barcelona.

GIDE, André

1987 *La secuestrada de Poitiers*, Tusquets, Barcelona. GIRARD, René

1983 *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona.

GIRAUD, Françoise

1987 "Mujeres y familia en Nueva España", en Gonzalbo, P. (comp.), *Presencia y transparencia: la mujer en la historia de México*: 61-78,. El Colegio de México.

GLANTZ, Margo (antología)

1984 *Bordando sobre la escritura y la cocina*, INBA, México.

GODELIER, Maurice

1979 *Antropología y biología. Hacia una nueva cooperación*, Anagrama, Barcelona.

1981 *Instituciones económicas*, Anagrama, Barcelona.

GOLDSTEIN, Martin y Will MC BRIDE

1981 *Léxico de la sexualidad*, López, Salamanca.

GOMEZJARA Francisco, Estanislao BARRERA y Nicolás PÉREZ

1978 *Sociología de la prostitución*, Nueva Sociología, México.

1982 *María de la O y Benita Galeana, precursoras del feminismo socialista en Guerrero*, Universidad Autónoma de Guerrero.

GONZALBO, Pilar

1985 *La educación de la mujer en la Nueva España*, El Caballito, SEP-Cultura, México.

1987*a* *Las mujeres en la Nueva España. Educación y vida cotidiana*, El Colegio de México.

1987*b* "Tradición y ruptura en la educación femenina del siglo XVI", en *Presencia y transparencia: presencia de la mujer en la historia de México*:26-45, El Colegio de México.

GONZÁLEZ DE LA ROCHA, Mercedes

1986*a* *Organización y reproducción de las unidades domésticas de la clase trabajadora en Guadalajara*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

1986*b* *Los recursos de la pobreza. Familias de bajos ingresos de Guadalajara*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

GONZÁLEZ DURRO, Enrique

1976 *Represión sexual y dominación social*, Akal, Madrid.

GONZÁLEZ, María del Refugio
1981 *Estudios sobre la historia del derecho civil en México, durante el siglo XIX*, UNAM, México.

GONZÁLEZ NUÑEZ, Jesús
1988 *Los afectos: su expresión masculina*, Instituto de Investigación en Psicología Clínica y Social, A.C., México.

GONZÁLEZ SALAZAR, Gloria
1986 "La participación de la mujer en la actividad laboral en México", en *La mujer y el trabajo en México*: 65-86, Secretaría del Trabajo y Previsión Social, México.

GRAMSCI, Antonio
1963 *La formación de los intelectuales*, Grijalbo, Colección 70, México.
1972 *Introducción a la filosofía de la praxis*, Península, Barcelona.
1974 *Pequeña antología política*, Fontanella, Barcelona.
1975*a* *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, Obras de Antonio Gramsci 3, Juan Pablos, México.
1975*b* *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Obras de Antonio Gramsci 2, Juan Pablos, México.

GREER, Germaine
1972 *El eunuco femenino*, Azteca, México.
1985 *Sexo y destino*, Plaza & Janés, Barcelona.

GROSRICHARD, Alain
1979 *La estructura del harem*, Petrel, Barcelona.

GUNTRIP, Harry
1980 *Comparación entre Freud, los culturalistas, Klein y Fairbairn*, en KLEIN 1980, 6:333-354, Paidós, Argentina.

HAMILTON, Roberta
1980 *La liberación de la mujer. Patriarcado y capitalismo*, Península, Barcelona.

HANDKE, Peter
1981 *La mujer zurda*, Alianza, México.

HANNON, Vincent Emanuel
1971 *La mujer y el sacerdocio*, Paulinas, Barcelona.

HARRIS, Olivia y Kate YOUNG
1979 *Antropología y feminismo*, Anagrama, Barcelona.

HARRIS, Marvin

1981 *Introducción a la antropología general*, Alianza Universidad, Madrid.

HELLER, Agnes

1972 *Historia y vida cotidiana*, Grijalbo, México.

1978 *Teoría de las necesidades en Marx*, Península, Barcelona.

1980*a* *Instinto, agresividad y carácter*, Península, Barcelona.

1980*b* *Por una filosofía radical*, El Viejo Topo, Barcelona.

1980c "La división emocional del trabajo", *Nexos* 29-38, México.

1980*d* *Teoría de los sentimientos*, Fontamara, Barcelona.

1981 *Para cambiar la vida*, Grijalbo, Barcelona.

1982 *La revolución de la vida cotidiana*, Península, Barcelona.

HELM, Paul

1986 *Los mandatos divinos y la moralidad*, Fondo de Cultura Económica, México.

HIERRO, Graciela

1985 *La naturaleza femenina*, UNAM, México.

HITE, Shere

1978 *El informe Hite: estudio de la sexualidad femenina*, Plaza & Janés, Barcelona.

1988 *Mujeres y amor*, Plaza & Janés, Barcelona.

HOLDEN KELLEY, Jane

1982 *Mujeres yaquis. Cuatro biografías contemporáneas*, Fondo de Cultura Económica, México.

HOOPER, Anne

1982 *El cuerpo eléctrico*, Anagrama, Barcelona.

HUERTA C., Susana

1983 "Causas sociales de la delincuencia femenina", en PIÑA Y PALACIOS 1983:241-262, UNAM, México.

HUMPHRIES, Jane

1982 "La lucha de clases y la persistencia de la familia en la clase trabajadora". *Estudios sobre la mujer*: 241-269, Secretaría de Programación y Presupuesto, México.

HUNT, Morton

1977 *Conducta sexual en la década de los 70*, Sudamericana, Buenos Aires.

HUXLEY, Aldous

1932 *Brave new world*, London Press.

IBARGÜENGOITIA, Jorge
1983 *Las muertas*, Joaquín Mortiz, México.

IGLESIAS, Norma
1985 *La flor más bella de la maquiladora. Historias de vida de la mujer obrera en Tijuana*, SEP/Cultura, Cefnomex, México.

IWASZKIEWICZ, Jaroslaw
1977 *Madre Juana de los Ángeles*, ERA, México.

JAMES, Selma
1975 *Sex, Race and Class*, Race Today Publications, London.

JENSEN, Henning (comp.)
1986 *Teoría crítica del sujeto. Ensayos sobre psicoanálisis y materialismo histórico*, Siglo XXI, México.

JERVIS, Giovanni
1979 *Manual crítico de psiquiatría*, Anagrama, Barcelona.

JESÚS, Santa Teresa de
1944 *Su vida, escrita por ella misma*, Sopena, Buenos Aires.
1982 *Las moradas*, Juventud, Barcelona.

JOHANSON, Donald y Edy MAITLAND
1982 *El primer antepasado del hombre: Lucy*, Planeta, México.

JORGENSEN, Joseph
1979 *Biología y cultura*, Scientific American, Madrid.

KANOUSSI, Dora
1980 "La cultura de la opresión", en *Memorias del primer encuentro sindical sobre la condición de la mujer*: 90-94, SUNTUAP I5, Puebla.
1983 "El espacio histórico del feminismo", en BASAGLIA. *Mujer, locura y sociedad*, Universidad Autónoma de Puebla.
1986 "Algunos rasgos del estado en el capitalismo avanzado y su crisis". *Ensayos* II,8:10-14, UNAM, México.
1989 "Notas para una crítica feminista de la cultura". *Memoria* 25. Centro de Estudios del Movimiento Obrero y Socialista, México.

KANOUSSI, Dora y Javier MENA
1985 *La revolución pasiva: una lectura a los Cuadernos de la Cárcel*, Universidad Autónoma de Puebla.

KAPPLER, Claude
1986 *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la edad media*, Akal, Madrid

KAUFMANN, Pierre
1982 *Lo inconsciente de lo político*, Fondo de Cultura Económica, México.

KATCHADOURIAN, Herant
1984 *La sexualidad humana. Un estudio comparativo de su evolución*, Fondo de Cultura económica, México.

KATCHADOURIAN, H. y Donald LUNDE
1981 *Las bases de la sexualidad humana*, Continental, México.

KING, Constance
1978 *History of Dolls*, Bonanza Books, New York.

KLEIN, Melanie
1980 Envidia y gratitud, *Obras Completas* 6:7-99;
Amor, odio y reparación, *Idem*:101-135;
El sentimiento de soledad y otros ensayos, *Idem*:173-270, Paidós, Buenos Aires.

KLEIN, Viola
1980 *El carácter femenino, historia de una ideología*, Prólogo de Karl Mannheim, Paidós, Barcelona.

KLOSSOWSKI, Pierre
1975 *La vocación suspendida*, ERA, México.

KOLLONTAI, Alejandra
1972 (1918) *La mujer nueva y la moral sexual*, Juan Pablos, México.
1976 (1927) *La mujer en el desarrollo social*, Guadarrama, Barcelona.
1977 (1925) *El marxismo y la nueva moral sexual*, Grijalbo, México.
1978 *Autobiografía de una mujer emancipada*, Fontamara, Barcelona.
1979 *Sobre la liberación de la mujer*. Seminario de Leningrado 1927. Fontamara, Barcelona.
1979 *Las historias del amor*, Publicaciones Cruz, México.

KRAUZE, Ethel
1982 *Intermedio para mujeres*, Océano, México

KROEBER, Alfred L.
1940 "Psychosis of social sanction", en *Character and Personality*, 8:204-215.

LACAN, Jacques

1977 *La familia*, Homo sapiens, Barcelona.

LAING, Ronald

1981 *Esquizofrenia y presión social*, Tusquets, Barcelona.

LAING, Ronald y A. ESTERSON

1979 *Cordura, locura y familia*, Fondo de Cultura Económica, México.

LAGARDE, Marcela

1980 "Recuperemos nuestra memoria feminista. Apuntes para una historia del feminismo en México". *Memorias del primer encuentro sindical sobre la condición de la mujer*: 110-134, SUNTUAP 15, Puebla.

1981 "Es explotada por ser mujer y por ser campesina", *Oposición* 385.

1982 "Nuestra antropología", *Crítica* 12:125-32, Puebla.

1987*a* "El chisme", *FEM* 53:28-33, México.

1987*b* *Las mujeres y la reproducción étnica. Las costureras mazahuas y la reproducción étnica en la Ciudad de México*. Proyecto de investigación presentado en el IIA, UNAM.

1988*a* "Cultura feminista y poder", *DobleJornada*, 4 de abril.

1988*b* "La triple opresión de las mujeres indígenas", *México Indígena* 21:11-15, México.

1988c "Cultura feminista y poder femenino. Una aproximación conceptual", *Revista "A"* 23/24: 135-150, Universidad Autónoma Metropolitana, México.

1988*d* "Las mujeres y la lengua materna", *Memorias del Coloquio Swadesh*, México (en prensa).

1988e "Feminidad, sexualidad y evolución", *Memorias Sociedad Mexicana de Antropología*, México (en prensa).

1988f "Algunas razones para una antropología de la mujer". *Memorias, Sociedad Mexicana de Antropología*, México (en prensa).

1988g "El marxismo y las mujeres", *Dialéctica* 19:151-158. Universidad Autónoma de Puebla.

1989*a* "Enemistad y sororidad: hacia una nueva cultura feminista". *Memoria* 25, Centro de Estudios del Movimiento Obrero y Socialista, México.

1989*b* "Causas generadoras de los delitos sexuales", Ponencia ante la Comisión de Justicia de la Cámara de Diputados, publicada por ésta y reproducida en *DobleJornada*, 6 de marzo.

LAMAS, Martha

1987 "La antropología feminista y la categoría «género»", en *Nueva Antropología* 30:173-198, México.

LANDER, Rómulo
1979 *Melanie Klein. Reflexiones sobre su vida y su obra*, Ateneo de Caracas, Caracas.

LANGANEY, André
1979 *Historia natural de la sexualidad*, Fontalba, Barcelona.

LANGER, Marie
1980 "La mujer, la locura y la sociedad", en MARCOS 1980:181-194.
1983 *Maternidad y sexo*, Paidós, Barcelona.

LANGLE, Karla
1983 "La educación de la mujer dentro de un sistema de represión de la misma", en PIÑA Y PALACIOS 1983:159-178, UNAM, México.

LAPLANCHE, Jean y J.B. PONTALIS
1985 *Fantasía originaria, fantasía de los orígenes, orígenes de la fantasía*, Gedisa, Buenos Aires.

LAPLANTINE, Françoise
1979 *Introducción a la etnopsiquiatría*, Gedisa, Barcelona.

LAO, Meri franco
1980 *Música bruja. La mujer en la música*, Icaria, Barcelona.

LARVIN, Asunción (comp.)
1985 *Las mujeres latinoamericanas, perspectivas históricas*, Fondo de Cultura Económica, México.

LAWRENCE, David H.
1981 *Sexo y literatura*, Fontamara, Barcelona.

LEACH, Edmund
1985 *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*, Siglo XXI de España, Madrid.

LEAL, María Luisa
1980 *El problema del aborto en México*, Porrúa, México.

LE GARREC, Evelyne
197[illegible] *Las mensajeras. Debate*, Tribuna Feminista, Madrid.

LEMAIRE, Jean
1986 *La pareja humana: su vida, su muerte, su estructura*, Fondo de Cultura Económica, México.

LENIN, Vladimir
1977 *La emancipación de la mujer*, Ediciones de las Ciencias Sociales, La Habana.

LEÓN, Fray Luis de
1977 *Poesías. El cantar de los cantares*, Cupsa, Madrid.

LEÑERO, Estela
1984 *El huso y el sexo, La mujer obrera en dos grandes industrias de Tlaxcala*. Centro de Investigaciones y Estudios Suepriores en Antropología Social, México.

LÉVI-STRAUSS, Claude
1969 *Antropología estructural*, Eudeba, Buenos Aires.
1964 *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México.
1985 (1949) *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós-Artemisa, México.
1986*a* *El totemismo en la actualidad*, Fondo de Cultura Económica, México.
1986*b* *Mirando desde lejos*, Emecé, Buenos Aires.

LÉVI-STRAUSS, Claude y Kathleen GOUGH
1976 *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*, Anagrama, Barcelona.

LIGORIO, San Alfonso María de
1871 *La monja santa*, Librería de Rosa y Bouret, París.

LINNHOFF, Úrsula
1978 *La homosexualidad femenina*, Anagrama, Barcelona.

LINTON, Ralph
1965 *Estudio del hombre*, Fondo de Cultura Económica, México.

LINTON, Sally
1979 *La mujer recolectora: sesgos machistas en antropología*, en HARRIS y YOUNG, 1979:35-46.

LOBSACK, Theo
1986 *Medicina mágica. Metodos y méritos de los curanderos milagrosos*, Fondo de Cultura Económica, México.

LONZI, Carla
1981 *Escupamos sobre Hegel. La mujer clitórica y la mujer vaginal*. Anagrama, Barcelona.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo
1983 *Cuerpo humano e ideología*, UNAM, México.

1985 "La construcción de la memoria", en *La memoria y el olvido. Segundo Simposio de Historia de las Mentalidades*: 75-82, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

LÓPEZ, Salvador
1982 *Sicologia y vida consagrada: madurez, sexo y "yo"*, Paulinas, Bogotá.

LOZAYA, Javier y Carlos ZOLLA (comps.)
1984 *La medicina invisible. Introducción al estudio de la medicina tradicional en México*, Folios, México.

LUSSU, Joyce
1979 *Padre, patrón, padreterno*, Anagrama, Barcelona.

LUCENAY, Martín de
1979 *Causas sexuales del divorcio*, Nueva Era, Barcelona.

MACAZAGA, César
1982 *Los ritos de la fertilidad*, Innovación, México.

MAGLI, Ida
1978 *La donna, un problema aperto. Guida a la ricerca antropologica*, Saggi Vallecchi, Firenze.

MAGLI, Patrizia
1985 *Le donne e i signi*. Il Lavoro Editoriale, Ancona.

MAIR, Lucy
1974 *El matrimonio*, seix Barral, Barcelona.

MALINOWSKI, Bronislaw
1974 (1932) *Sexo y represión en la sociedad primitiva*, Nueva Visión, Argentina.
1975 *La vida sexual de los salvajes*, Morata, Madrid
1978 *Hacia una teoría científica de la cultura*, Sudamericana, Buenos Aires.

MANIERI, Rosaria
1978 *Mujer y capital*, Debate, Madrid.

MARCOS, Silvia (comp.)
1980 *Antipsiquiatría y política*. Extemporáneos, México.
1983 *Manicomios y prisiones*, Red, México.

MARCUSE, Herbert
976 *Marxismo y feminismo*, Controversia 20, Universidad Autónoma de Puebla.

MARCHIORI, Hilda
1985 "Personalidad de la mujer delincuente", en PIÑA Y PALACIOS 1983:191-205, UNAM, México.
1985 *Personalidad del delincuente*, Porrúa, México.

MARMORI, Giancarlo
1979 *Iconografía femenina y publicidad*, Gustavo Gilli, Barcelona.

MARTIN, Kay y Bárbara VOORHIES
1978 *La mujer, un enfoque antropológico*, Anagrama, Barcelona.

MARX, Carlos
1967 (1867) La jornada de trabajo, *El capital* I:177-141. Progreso, Moscú.
1968 (1844) *Manuscritos: economía y filosofía*, Alianza, Madrid.
1969 (1852) El 18 brumario de Luis Bonaparte, *Obras Escogidas de Marx y Engels* IV:359-393, Progreso, Moscú.
1969 (1859) Prólogo de la contribución a la crítica de la economía política: *Obras Escogidas*:186-190, Progreso, Moscú.
1969 (1885) Trabajo asalariado y capital. *Idem*: 64-96. 1969 (1865) Salario, precio y ganancia. *Idem*:191-238.
1971 *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (borrador) 1857-1858, Siglo XXI, México.

MARX, Carlos y ENGELS, Federico
1969 (1848) Manifiesto del Partido Comunista, *Obras escogidas*:34-63, Progreso, Moscú
1972 (1846) *Ideología alemana*, Ediciones de Cultura Popular, México.

MASSOLO, Alejandra y Martha SCHTEINGART (comps.)
1987 "Participación social, reconstrucción y mujer. El sismo de 1985". *Documentos de trabajo 1*, Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer, El Colegio de México-UNICEF, México.

MASTERS William H. y Virginia I. JOHNSON
1976 *Crítica a las formas de sexualidad burguesa*, Cuervo. Buenos Aires.
1977 *El vínculo del placer*, Grijalbo, Barcelona.

MASTRETTA, Ángeles
1983 *Arráncame la vida*, Océano, México.

MATTELART, Michèle
1977 *La cultura de la opresión femenina*, ERA, México.
1978 "Las mujeres y el orden de la crisis", en *Comunicación e ideologías de la seguridad*:9-40, Anagrama, Barcelona.

McCARY, James L.
1980 *Sexualidad humana*, El Manual Moderno, México.

McLENNAN, John
1865 *Primitive marriage*, Adam and Charles Black, Edimburg.

MEAD, Margaret
1947 *Sexo y temperamento*, Paidós, Buenos Aires.
1961 *El hombre y la mujer*, Fabril, Buenos Aires.
1972 *Otra versión macho hembra*, Tiempo Nuevo, Venezuela.
1975 El incesto. *Enciclopedia de Ciencias Sociales*, V.5:694-699.
1979 [1935] *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*, Laia, Barcelona.
1981 *Cartas de una antropóloga*, EMECÉ, Buenos Aires.

MENDEL, Gérard
1972 *La crisis de generaciones*, Península, Barcelona.
1975 *La rebelión contra el padre*, Península, Barcelona.

MENDOZA, Josefina
1983 La menor delincuente en México, en PIÑA Y PALACIOS 1983:5-36.

MEILLASOUX, Claude
1977 *Mujeres, graneros y capitales*, Siglo XXI, México.
1986 *Anthropologie de l'esclavage*, Presses Universitaires de France, París.

METZ, Johann Baptist
1978 *Las órdenes religiosas*, Herder, Barcelona.

MEZA, Otilia
1985 *Malinalli Tenepal la gran calumniada. Biografía de La Malinche*, Editores Asociados, México.

MICHEL, Andrée
1974 *Sociología de la familia y del matrimonio*, Península, Barcelona.
1980 *La mujer en la sociedad mercantil*, Siglo XXI, México.

MIGUEL, Jesús de
1979 *El mito de la inmaculada concepción*, Anagrama, Barcelona.

MILL, John Stuart y Harriet TAYLOR MILL
1973 (1869) *Ensayos sobre la igualdad sexual*, Península, Barcelona.
1973 *Sobre la libertad*, Alianza, Madrid.

MILLET, Kate
1975 *Política sexual*, México.

MINCER, Jacob y Solomon POLACHEK
1982 "La inversión de la familia en capital humano: las ganancias de la mujer". *Estudios sobre la mujer*: 185-224, Secretaría de Programación y Presupuesto, México.

MITCHELL, Juliet
1977a *Psicoanálisis y feminismo*, Anagrama,Barcelona.
1977b *La revolución de los mujeres*, Grijalbo, México.
1977c *La condición de la mujer*, Anagrama, Barcelona.

MIZRAHI, Liliana
1987 *La mujer transgresora. Acerca del cambio y la ambivalencia*, Grupo Editor Latinoamericano, Argentina.

MOEBIUS, Paul Julius
1982 *La inferioridad mental de la mujer*, Prólogo Franca Basaglia. Bruguera, Barcelona.

MOIA, Martha I.
1981 *El no de las niñas. Feminario antropológico*, Lasal Edicions de les dones, Barcelona.

MONEY, John
1981 *Love, love sickeness*, The John Hopkins University Press, Baltimore.

MONSIVÁIS, Carlos
1978 *Amor perdido*, ERA, México.
1987 "La nota roja", La regla rota: México.
1988 *Escenas de pudor y liviandad*, Grijalbo, México.

MONTEIL, M. Noëlle
1983 *Las mujeres instrumento de la iglesia institucional para mantener las estructuras de dominación*, Cristianismo y sociedad, 77-78, XXI:29-42, México.

MORGAN, Lewis
1980 (1877) *La sociedad primitiva*, Ayuso, Bogotá.

MORRIS, Desmond
1980 *Comportamiento intimo*, Plaza & Janés, Barcelona.

MOSCONA, Myriam
1983 *Último jardín*. El Tucán de Virginia. México.

MURDOCK, George
1975 *Nuestros contemporáneos primitivos*, Fondo de Cultura Económica, México.

MURIEL, Josefina
1982 *Cultura femenina novohispana*, UNAM, México.

NAVARRETE, Rodolfo
1986 *El burdel*, Diana, México.

NASH, June
1982 "Algunos aspectos de la integración de la mujer en el proceso de desarrollo: Un punto de vista", en *Estudios sobre la mujer* III:29-72. Secretaría de Programación y Presupuesto, México.

NEWBOLD, Beverly
1975 *Mujeres de San Juan. La mujer zapoteca del Istmo en la economía*, Sepsetentas 216, México.

NOGUER, More, J.
s/f *Diccionario Enciclopédico de Sexología*, Jano, Barcelona.

NORIEGA, Enrique
1981 *El aborto. El derecho a la libre maternidad*, Mexicanos Unidos, México.

NIÑO JESÚS, Santa Teresita del
1983 *Historia de un alma*, Paulinas, México.

NUÑEZ, Pablo
1969 *La doctrina de la Humanae Vitae es definitiva*, Jus, México.

NURAYAMA, Guadalupe y María Elena MUÑOZ
1979 "Empleo de la mano de obra femenina en la industria maquiladora de exportación", *Cuadernos Agrarios* 9:57-59, México.

OAKLEY, Ann
1977 *La mujer discriminada*, Debate, Madrid.

OBREGÓN. Arturo
1982 *Las obreras tabacaleras de la Ciudad de México, 1764-1925*, Centro de Estudios Históricos del Movimiento Obrero, México.

OJEDA DE LA PEÑA, Norma
1987 *Reflexiones sobre la perspectiva de curso de vida en el análisis del ciclo de vida familiar*, Aportes de investigación 10, UNAM, México.

OLIVERA, Mercedes
1975 "La opresión de la mujer en el sistema capitalista", *Historia y sociedad* 6:3-12, México.
1979 "Sobre la explotación y la opresión de las mujeres acasilladas en Chiapas", *Cuadernos Agrarios* 9, 4:43-56, México.

O'GORMAN Edmundo

1988 *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, Universidad Nacional Autónoma de México.

OLIVIER, Christiane

1985 *Los hijos de Yocasta. La huella de la madre*, Fondo de Cultura Económica, México.

OROZCO, Alfonso

1980 *Educación y planificación familiar*.A.C., México.

ORTEGA, Sergio (comp.)

1986 *De la santidad a la perversión. O de por qué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, Enlace-Grijalbo, México.

ORTNER, Sherry

1979 "¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?" en HARRIS y YOUNG 1979:109-132.

ORWELL, George

1980 (1952) *1984*, Destino, México.

OTERO, Emilia

1986 *Lina Morán: primera dama de la mafia*, Autoedición, México.

OTTO, Rudolph

1985 *Lo santo*, Alianza, Madrid.

PALEY, Grace

1981 *Batallas de amor*, Anagrama, Barcelona.

PARDO, Malka

1980 *El libro rojo del aborto*, Costa-Amic, Madrid.

PAZ, Octavio

1963 (1950) *El laberinto de la soledad*, Fondo de Cultura Económica, México.

1982 *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*, Seix Barral, Barcelona.

PEDRERO, Mercedes y Teresa RENDÓN

1982 "El trabajo de la mujer en México en los setentas", *Estudios sobre la mujer* III: 437-458. Secretaría de Programación y Presupuesto, México.

PÉREZ TAMAYO, Ruy

1985 "Fertilización extracorpórea: aspectos morales y filosóficos", en *Ciencia y desarrollo* 65:17-22, México.

PIETROPINTO, Anthony y Jaqueline SIMENAUER
1979 *El mito masculino. Estudio de la sexualidad en el hombre*, Plaza & Janés, Barcelona.

PIHO, Virve
1982 La obrera textil, *Acta Sociológica* 4, UNAM, México.

PIÑA Y PALACIOS, Javier (comp.)
1983 *La mujer delincuente en México*, UNAM, México.

PIÑEIRO CARRIÓN, José María
1983 *Nuevo Derecho Canónico*, Atenas Parroquial, México.

PIRO, Sergio
1987 *El lenguaje esquizofrénico*, Fondo de Cultura Económica, México.

PERNOUD, Régine
1982 *La mujer en el tiempo de las catedrales*, Juan Guernica, Barcelona.

POGGI, Dominique
1978 "Una apología de las relaciones de dominación", en AMANGUAL, *Revolución teórica de la pornografía*:95-99, Ucronia, Barcelona.

POMEROY, Sarah B.
1987 *Diosas, rameras, esposas y esclavas. Mujeres en la antigüedad clásica*, Akal, Madrid.

PONIATOWSKA, Elena
1970 *Hasta no verte Jesús mío*, ERA, México.
1981 *Querido Diego, te abraza Quiela*, ERA, México.

PORCILE SANTISO, María Teresa
1980 *Puebla: la hora de María, la hora de la mujer*, Paulinas, Bogotá.

PORTE PETIT CANDAUDAP, Celestino
1985 *Ensayo dogmático sobre el delito de violación*, Porrúa, México.

PORTUGAL DE VIVANCO, Beatriz Carlota
1977 (1693) "Cautiva", en *Poetisas mexicanas*: 197-198, UNAM

RADCLIFFE-BROWN, Alfred R.
1974 *Estructura y función en la sociedad*, Península, Barcelona.

RAMÍREZ, Santiago
1977 *El mexicano, psicología de sus motivaciones*, Grijalbo, México.
1986 (1975) *Infancia es destino*, Siglo XXI, México.

RAMÍREZ FERNÁNDEZ, Ma. Elena
1983 "La mujer en reclusión", en PIÑA Y PALACIOS, 1983:101-130, UNAM, México.

RANDALL, Margaret
1980 *Todas estamos despiertas*, Siglo XXI, México.
1980 *Mujeres en la revolución*, Siglo XXI, México.

RASCÓN, Antonieta
1979 "La mujer y la lucha social en la historia de México", *Cuadernos Agrarios* 9:105-120, México.

RATZINGER, J.
1978 *Misión de la mujer en la iglesia*, Edica, Madrid.

RECCHINI DE LATTES, Z. y Catalina H. WAINERMAN
1982 "La temática del trabajo femenino: contribuciones a su explicación", en *Estudios sobre la mujer* III:73-95. Secretaría de Programación y Presupuesto, México.

REED, Evelyn
1977 *Sexo contra sexo o clase contra clase*, Fontamara, Barcelona.

REICH, Wilhelm
1974 (1932) *La lucha sexual de los jóvenes*, Roca, México.
1976 (1935) *La revolución sexual*, Roca, México.
1979 (1954) *La función del orgasmo*, Paidós, Buenos Aires.
1982 (1950) *Materialismo dialéctico y psicoanálisis*, Siglo XXI, México.
1982 (1932) *Juventud y sexo*, Yug, México.

REVUELTAS, José
1975 *El apando*, ERA, México.
1977 *Los días terrenales*, ERA, México.

RIVIÉRE, Joan, y otros
1979 *La feminidad como máscara*, Tusquets, Barcelona.

RIZ, Liliana de
1986 "El problema de la condición femenina en América Latina: la participación de la mujer en los mercados de trabajo. El caso de México", en *La mujer y el trabajo en México*:13-64, Secretaría del Trabajo y Previsión Social, México.

ROFFIEL, Rosa María
1986 *Corramos libres ahora*, Femsol, México.

ROLDÁN, Martha
1986 "Subordinacion genérica y proletarización rural. Un estudio de caso en el noroeste Mexicano", en *La mujer y el trabajo en México*:199-236. Secretaría del Trabajo y Previsión Social, México.

ROJAS PÉREZ, Alfonso
1982 *Sexo y delito*, Porrúa, México.

ROMERO, Lourdes y Ana M. QUINTANILLA
1976 *Prostitución y drogas*, Trillas, México.

ROSAMUNDA
1983 *Todas mis amigas son poetas*, Rosamunda, México.

ROSSANDA, Rossana
1982 *Las otras*, Gedisa, Barcelona.

ROSSI, Rosa
1978 *La parola delle done*, Riunitti, Roma

ROUGEMONT, Denis de
1978 *El amor y occidente*, Kairós, Barcelona.

ROWBOTHAM, Sheila
1977 *Mundo de hombre, conciencia de mujer*, Debate, Tribuna Feminista, Barcelona.
1978 *Feminismo y revolución*, Debate, Madrid.

ROWBOTHAM, Sheila y Jeffrey WEEKS
1978 *Dos pioneros de la libercción sexual: Edeard Carpenter y Havelock Ellis. Homosexualidad. feminismo y socialismo*, Anagrama, Barcelona.

SABIDO, Miguel
1986 *Falsa crónica de juana La Loca*, Katún, México.

SALEM, Luis
1984 *Mujeres de la Biblia*, El Faro, México.

SANABRIA, José R.
1956 *Derecho de religiosas*, Ed. Josefina, México.

SAU, Victoria
1981 *Un diccionario ideológico feminista*, Icaria, Barcelona.

SCHIERSE LEONAR, Linda
1985 *La donna ferita. Modelli e archetipi nel rapporto padre-figlio*, Casa Editrice Astrolabio, Roma.

SEDEÑO, Livia y María Elena BECERRIL
1985 *Dos culturas y una infancia: psicoanálisis de una etnia en peligro*, Fondo de Cultura Económica, México.

SEGAL, Hanna
1985 *Melanie Klein*, Alianza, Madrid.

SEMPERE, Pedro
1976 *Semiología del infortunio. Lucecita. Lenguaje e ideología de la fotonovela*, Felmar, Madrid.

SENDER, Ramón
1975 *Ensayos sobre el infringimiento cristiano*, Nacional, Madrid.

SERRANO, Irma y Elsa ROBLEDO
1982 *A calzón amarrado*, México.

SPACKS, M. Patricia
1980 *La imaginación femenina*, Debate, Madrid.

SUBIRATS, Eduardo
1973 *Textos situacionistas. Crítica de la vida cotidiana*, Anagrama, Barcelona.

SHEFF, Thomas J.
1979 *La catarsis en la curación, el rito y el drama*, Fondo de Cultura Económica, México.

SHIRER, William
1980 *Historia del tercer Reich*, Océano, Barcelona.

SHORT, Roger V.
1979 "La evolución de la reproducción humana", en SULLEROT 1979:196-222.

SHROEDER INCLÁN, Federico
1970 *Frida Kahlo*, INBA, México.

STAUDINGER, Josef
1957 *Esposas del Señor*, Herder, Barcelona.

STOLLER, Robert J.
1968 *Sex and Gender*, NY Science House, Nueva York.

STRATHERN, Marylin
1979 "¿Es la mujer con respecto el hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?", en HARRIS y YOUNG, 1979:109-132.

SULLEROT, Evelyne
1971 *La mujer, tema candente*, Guadarrama, Madrid.
1979 *El hecho femenino*, Argos Vergara, Barcelona.

SWADESH, Mauricio
1966 *El lenguaje y la vida humana*, Fondo de Cultura Económica, México.

SZASZ, Thomas
1958 *El mito de la enfermedad mental*, Amorrortu, Buenos Aires.
1979 El mito de la enfermedad mental", en BASAGLIA, Franco 1987:85-102.

TAIBO, Paco Ignacio
1979 *Fuga, hierro y fuego*, Planeta, México.

THIBAULT, Odotte
1979 "La diferenciación de los sexos en el curso de la evolución de las especies (filogénesis)", en SULLEROT, 1979:31-33.

THOMAS, Louis-Vincent
1983 *Antropología de la muerte*, Fondo de Cultura Económica, México.

TIENDA, Marta y Silvia ORTEGA
1982 "Las familias extensas encabezadas por mujeres y la formación de núcleos extensos: una referencia al Perú", *Estudios sobre la mujer* III:319-344, Secretaría de Programación y Presupuesto, México.

TISSO, Aída
1977 "Movimiento femenino y partido político", *Historia y sociedad* 14:18-22, México.

TOGLIATTI, Palmiro
1976 *La emancipación femenina*, Akal, Madrid.

TOLSON, Adrew
1977 *The Limits of Masculinity*, Tavistock, London.

TOSCANO, Carmen
1935 *La Llorona*, Fondo de Cultura Económica, México.

TRUJILLO, José Luis
1983 "Endocrinología y criminalidad femenina". en PIÑA Y PALACIOS, 1983:209-221, UNAM, México.

TURNER, Víctor
1980 *La selva de los símbolos*, Siglo XXI, Madrid.

TYLOR, B. Edward
1977 *Cultura primitiva*, Ayuso, Bogotá.

URRUTIA, Elena
1979 *Imagen y realidad de la mujer*, Sepsetentas 172, México.

VALDIOSER A. Ramón
1973 *El lesbianismo en México*, Editores Asociados, México.

VALLE-ARIZPE, Artemio
1980 *La Güera Rodríguez*, Diana, México.

VATICANO
1979 *Documentos del Vaticano II*, Edica, Madrid.

VÁZQUEZ, Héctor
1986 *Del incesto en psicoanálisis y en antropología*, Fondo de Cultura Económica, México.

VERGOPOULOS, Kostas
1979 "El papel de la agricultura familiar en el capitalismo", *Cuadernos agrarios* 9:33-43, México.

VINCENT MÁRQUEZ, Josep
1981 *¿Qué hace el poder en tu cama? Apuntes sobre la sexualidad bajo el patriarcado*, El Viejo Topo, Barcelona.

VIGIL, José María (comp)
1977 *Poetisas mexicanas. Siglos XVI al XX*, UNAM, México.

VILASECA, José M.
1906 *Confesión o condenación*, Artes Gráficas, México.

VILLENEUVE, Roland
1976 *El universo diabólico*, Abraxas, Madrid.

VILLORO, Luis
1962 *Creer, saber, conocer*, Siglo XXI, México.

WARREN, Kay
1978 *The symbolism of subordination*, University of Texas Press, Austin, Texas.

WEBER, Max
1944 (1922) *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica. México.

WEIDEGER, Paula
1979 *Menstruación y menopausia. Fisiología y psicología: mitos y realidades*, Diana, México.

WHITE, Leslie
1964 *La ciencia de la cultura*, Paidós, Buenos Aires.

WITOLD, Gombrowicz
1983 *La virginidad*, Tusquets, Barcelona.

WOLLSTONECRAFT, Mary
1977 *Vindicación de los derechos de la mujer*, Debate, Tribuna Feminista, Madrid.

WOLF, Christa
1986 *Casandra*, Alfaguara, Madrid.

WOLFGANG, Marvin E. y Franco FERRACUTI
1982 *La subcultura de la violencia*, Fondo de Cultura Económica, México.

YANKELOWICH, Guillermina
1977 "La igualdad como cuestión biosocial", *Naturaleza* 6:4:170-180, México.

ZÁRATE, Arturo y Carlos MAGREGOR
1985 "Fertilización extracorpórea: aspectos médicos y económicos", en *Ciencia y desarrollo* 65:23-30.

Periódicos
Pánico, Unomásuno, La Opinión de Puebla, El Sol de Puebla, Cambio, Ovaciones, Últimas Noticias, El Universal, Alarma, Alerta, La Jornada.

Revistas
Proceso, Vuelta, Nexos, FEM, El viejo Topo.

Enciclopedias, Diccionarios, Leyes y otros documentos
Enciclopedia de México; Enciclopedia del Idioma Cáseres; Diccionario de Religiones, Fondo de Cultura Económica, México, 1986; *Biblia Santa*. Vida, Miami, 1978; *Guía de Hospitales Psiquiátricos del Fondo de Beneficencia Pública en el D.F.* Secretaría de Salud, Centro de Documentación y Archivo, Archivo Histórico, Serie Guías, 2 de diciembre, México, 1986; *Ley Federal del Trabajo*, *Documentos del Vaticano II*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1967; *Código Civil para el Estado libre y soberano de Puebla*, 1987; *Códigos de Defensa Social y de procedimientos en materia de defensa social para el Estado libre y soberano de Puebla*, 1987; *Código Penal para el Distrito Federal en materia común y para toda la República en materia federal*, 1986; *Código Civil y Código Penal Federal*, 1988.

Adenda

Una nueva edición de *Los cautiverios de las mujeres* amplía la extensión de un horizonte que inició para mi en la década de los 80 del siglo pasado y lo hace llegar a este nuevo siglo. En ése tiempo hice la investigación sobre la que desarrollé las ideas expuestas en este texto, lo escribí y lo presenté como tesis doctoral. Luego vinieron el examen, con todo y fiesta, el inesperado Premio Mauss y con ello la primera edición. Era posible que hasta ahí llegara la travesía a bordo de esas páginas. Pero no fue así. La edición se agotó y vino la segunda, revisada y corregida, que también se agotó, y se hizo la tercera. Hoy tenemos su reimpresión. Increíble, pero cierto. Y es increíble por las dificultades de distribución de un libro que "no se encuentra" y ha sido llevado de valija en valija, de ciudad en ciudad, de país en país, por mi y por muchas viajeras que, por encargo y amabilidad, lo han trasegado.

Volver sobre el libro después de tanto tiempo exigiría casi casi rehacerlo. He aprendido muchas cosas porque en el fin de siglo el feminismo ha avanzado de manera compleja, profunda y abarcadora. La filosofía política se ha beneficiado de los enormes aportes de las acciones y alternativas generadas e impulsadas en todo el mundo por los movimientos feministas y de mujeres tanto civiles como institucionales. No es exagerado pensar que nosotras, las de entonces, ya no somos las mismas.

Las mujeres hemos renovado la vida y somos sujetas inaugurales de un gran cambio civilizatorio. Nuestras sexualidades son diversas y para muchas mujeres la sexualidad es cada vez más dimensión de goce, placer y autoafirmación, espacio de construcción de poderes positivos para la vida. Las mujeres participamos

de tal manera que grandes extensiones de la economía y de territorios de la sociedad están sostenidas por mujeres generadoras de tejido y vida social indispensables para la calidad de vida, tanto como de productos, trabajo y dinero, fundamentales para la acumulación del capital. Uno de los signos de estos tiempos es la feminización de la economía formal e informal que han cambiado las concepciones sobre el trabajo, la producción y la reproducción social y económica, el salario y la relación capital-trabajo. Otro signo es la feminización de la vida pública sin la requerida mixtura equitativa. Desde la óptica de género, la democracia y el desarrollo han sido sometidos a la crítica de quienes excluidas, marginadas o posicionadas en desventaja, nos esforzamos por construir aquí y ahora una gran alternativa de democracia y desarrollo inéditos, capaces de acoger a mujeres y hombres en igualdad y con libertad y de potenciar recursos y bienes en pro de cada quien. Democracia y desarrollo que permitan, además, resolver con justicia las necesidades vitales de la mayoría. La ciudadanía de las mujeres, basada en la construcción individual y colectiva de los derechos humanos de las mujeres, concentra la definición identitaria que hemos creado a lo largo de tres siglos para las mujeres del siglo XXI. Somos modernas, críticas de la modernidad.

El siglo XX ha sido el espacio histórico de la gran confrontación entre las acciones por eliminar la opresión de las mujeres a través de nuestra participación definida por el adelanto de género, y las resistencias que buscan obstaculizar la equidad de género e impedir la materialización de derechos y libertades. Esta colisión ha sucedido en la sociedad, en el Estado, en las instituciones del macro mundo y en los pequeños espacios de la casa, el trabajo, la iglesia, el partido político, la organización social y la plaza pública de cada quien. Cada mujer contemporánea ha sido el *ubis* de esta colisión, de sus contradicciones y conflictos y de la resolución de lo posible. Al encontrar obstáculos para realizar nuestros deseos o, al movernos en su consecución, las mujeres nos hemos transformado y hemos obligado a que sobrevinieran cambios en las formas de convivencia privada y pública, en las relaciones familiares y conyugales, que han impactado los modos de vida domésticos y comunitarios.

Mujeres diversas y movimientos sociales y políticos con sentido feminista hemos trastocado los valores y las nociones sobre la

libertad, el poder y lo político, el amor y la sexualidad, la religiosidad y las creencias. Desde luego, hemos contribuido a la crisis de las hegemonías sociales y políticas, ideológicas y científicas y a la invención de alternativas posicionadas en principios éticos trastocadores del mundo y hemos producido una conmoción social y cultural de gran aliento. Los procesos de vida de cada una y de millones han sido el asiento de esta orfebreria y nuestras teorías y los conocimientos ilustrados y académicos o pragmáticos, los surgidos del activismo y de las experiencias de vida, fundamentan formas sólidas de conocer el mundo, a los otros y a nosotras mismas.

Con todo, es evidente que a pesar de los avances, éstos se muestran reducidos, discontinuos, ambivalentes y que cada avance produce reacciones de resistencia y rechazo, cada ámbito nuevo o ya existente se abre al debate y el cambio se torna en un nuevo piso de disputa, regateo, y reposicionamiento. Los avances de las mujeres, sobre todo los que tienen una marca trastocadora de género atentan contra la materia de este libro, que no es sino la opresión de género a la que estamos sometidas todas las mujeres por el sólo hecho de serlo. Ninguna se salva. Cada transformación al renovar, conserva algo del mundo que queremos dejar atrás y además encuentra formas actualizadas de rechazo o negación. Nuevos discursos presentan como deseables para las mujeres experiencias y modos de ser que buscan seducir y reatrapar a las mujeres en redes cosificadoras. Y acciones políticas regresivas y violencia misógina se cierne sobre mujeres que apenas hace unas horas, avanzaban.

Si no hubiese opresión de género no habría necesidad de acciones específicas para eliminar la violencia contra las mujeres, no sería necesarias las miles de actividades cotidianas para eliminar la exclusión, la discriminación, la marginación y la explotación sexual, laboral, educativa, académica y científica, alimenticia, sanitaria y de calidad de vida, así como jurídica, política y religiosa de las mujeres.

Si la opresión de género no fuese marca vital, no estaríamos afanadas en construir el poderío de las mujeres, el empoderamiento de cada una para salir adelante, afianzar los avances colectivos, y desmontar las causas y los mecanismos de reproducción de la supremacía de género de los hombres y de su marca en el mundo.

Si no hubiese opresión de género articulada a la organización económico-social, jurídico-política y cultural del mundo con su sentido excluyente, expropiatorio, explotador y depredador, los mo-

vimientos de mujeres y feministas no nos ocuparíamos de deconstruir los mecanismos y las relaciones enajenantes entre pueblos, clases, castas, etnias y feligresías de todo tipo y hacerlo desde una perspectiva de género.

La opresión de género está activa en el mundo. A pesar de nuestros logros la vida de cada contemporánea sucede en condiciones históricas de hegemonía patriarcal. Las maneras de vivir de los hombres y de realizar sus identidades, los acontecimientos y los hechos que caracterizan al mundo actual, tienen una evidente impronta patriarcal. Por eso, *Los cautiverios de las mujeres* es vigente como esfuerzo por teorizar y aproximarme a la opresión de las mujeres *madresposas, monjas, putas, presas y locas*, todas ellas referentes simbólicas de estereotipos sociales y culturales que sintetizan las normas paradigmáticas de género de la relación entre la sexualidad y el poder de dominio que fundamenta la dimensión patriarcal de la existencia de las mujeres.

Espero que mi libro, que ya es de dos siglos gracias a sus lectoras, siga permitiendo que "nos caiga uno que otro veinte" sobre nuestros cautiverios personales y colectivos, y nos permita afirmar anhelos libertarios porque, en efecto, del otro lado de los cautiverios están las libertades y la realización de nuestro deseo de ser humanas con plenitud.

Agradezco a la doctora Rosaura Ruíz, Directora General de Estudios de Posgrado de la Universidad Nacional Autónoma de México su apoyo para esta publicación y aprovecho la ocasión para decirle a mi amiga Rosaura el gusto que me da que hoy cocinemos este libro. Agradezco de manera especial al Programa Universitario de Estudios de Género y a su directora Graciela Hierro por su interés en coeditar la presente edición. El prestigio académico del PUEG se torna en casa hospitalaria para mi libro. Graciela Hierro fue sinodal en mi examen de doctorado y, ante la ausencia de mi directora de tesis, sin pedírselo, así nomás, en un acto sororal, estuvo conmigo con su personal autoridad feminista. Ahí, Graciela evocó los dos exámenes anteriores de pioneras feministas: el de Rosario Castellanos y el suyo. Al ponerlas como antecedentes, me honró al incluirme en la genealogía feminista de la Facultad de Filosofía y Letras. El prólogo que siempre ha precedido a este libro es el que amablemente escribió Graciela entonces.

Expreso mi gratitud a la licenciada Lorena Vázquez Rojas encargada de esta edición y a las compañeras de su equipo de trabajo con quienes la talacha editorial se convirtió en tertulia en torno a un cafecito. Ver brillar los ojos de mujeres jóvenes con mis decires y mi texto es un aliento invaluable.

Marcela Lagarde y de los Ríos
Ciudad de México, febrero del 2001

Índice

Capítulo VI

Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas
—editado por la Dirección General de Estudios de Posgrado, el Centro de
Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades y el
Programa Universitario de Estudios de Género
de la Universidad Nacional Autónoma de México—,
se terminó de imprimir en papel cultural de 75 gr.,
en Imprenta de Juan Pablos S.A., Malitzin 199, Col. del Carmen,
Coyoacán, México, D.F., 04100
en septiembre de 2005.

La edición consta de 2,000 ejemplares

Diseño original de portada: Cecilia Atenea Cota Trujillo
Diseño de portada: C.G. Citlali Bazán Lechuga

Obra pictórica: Flora Goldberg, *Mujer cautiva*